OPERE VARIE

DI

ALESSANDRO MANZONI.

OPERE VARIE

DI

ALESSANDRO MANZONI.

EDIZIONE RIVEDUTA DALL' AUTORE.

MILANO
DALLA TIPOGRAFIA DI GIUSEPPE REDAELLI.
1843.

OPERE VARIE

DI

ALESSANDRO MANZONI.

EDIZIONE RIVEDUTA DALL' AUTORE.

MILANO
DALLA TIPOGRAFIA DI GIUSEPPE REDAELLI.
1843.

AL LETTORE.

L' autore non avrebbe certamente pensato da sè a raccogliere in un volume questi scritti, già quasi tutti da lui pubblicati separatamente, in diversi tempi. Chè, mentre le prime edizioni giacevano in gran parte, e alcune da qualche anno, sparse e dimenticate presso i librai, o ammontate in casa sua, gli sarebbe parso un pensiero troppo strano quello d' offrire al pubblico tutt' in una volta, tanti lavori che, a uno a uno, il pubblico non aveva voluti. Ma vedendo che ai *contraffattori*, gente, per dir la verità, più abile e più fortunata, la cosa era riuscita, ha creduto che non sarebbe temerità il tentar se potesse riuscire anche a un' edizione riconosciuta da lui. Non avrebbe però avuto, come loro, il coraggio di riprodurre questi lavori tal e quali gli erano sfuggiti dalle mani la prima volta; e ha quindi dovuto ritoccarli, non già con la pretensione stravagante di metterli in una buona forma; ma per levarne almeno quelle deformità che, rivedendoli dopo tanto tempo, gli davan più nell' occhio, e alle quali, insieme, gli pareva di poter con facilità e con certezza sostituir qualcosa di meno male. Vuol dire che non s' è potuto ritoccar quasi altro che le prose; giacchè i versi, se è più facile farli male, è anche più difficile raccomodarli. Ha poi ridotti i lavori

suddetti a quelli che avrebbe voluti ristampare, come meno indegni di morire a poco a poco, se il pensiero di ristamparli fosse potuto nascere a lui. Dimanierachè questa raccolta, col romanzo intitolato *I Promessi Sposi*, dell'edizione riveduta da lui, e con l'opuscolo aggiuntovi *(Storia della Colonna Infame)*, comprende tutti gli scritti che riconosce per suoi, e nella forma che li riconosce. Finalmente ha creduto di poter profittare di questa occasione per arrischiare qualche scritto inedito, che, uscendo solo, avrebbe, di certo, avuta la sorte degli altri, cioè di morir nascendo; e, questa volta, senza la probabilità d'esser resuscitato da'*contraffattori;* perchè l'autore, dovesse anche passar per ingrato e per malavveduto, intende di valersi oramai dell'aiuto delle leggi e delle convenzioni, per preservarsi dal loro.

Milano, maggio 1845.

ADELCHI

TRAGEDIA

CON UN DISCORSO SOPRA ALCUNI PUNTI
DELLA STORIA LONGOBARDICA
IN ITALIA.

ALLA DILETTA E VENERATA SUA MOGLIE

ENRICHETTA LUIGIA BLONDEL

LA QUALE INSIEME CON LE AFFEZIONI CONIUGALI E CON LA SAPIENZA MATERNA POTÈ SERBARE UN ANIMO VERGINALE CONSACRA QUESTO ADELCHI

L' AUTORE

DOLENTE DI NON POTERE A PIÙ SPLENDIDO E A PIÙ DUREVOLE MONUMENTO RACCOMANDARE IL CARO NOME E LA MEMORIA DI TANTE VIRTÙ.

NOTIZIE STORICHE

FATTI ANTERIORI ALL' AZIONE COMPRESA NELLA TRAGEDIA.

Nell'anno 568, la nazione longobarda, guidata dal suo re Alboino, uscì dalla Pannonia, che abbandonò agli Avari; e ingrossata di ventimila Sassoni e d'uomini d'altre nazioni nordiche, scese in Italia, la quale allora era soggetta agl'imperatori greci; ne occupò una parte, e le diede il suo nome, fondandovi il regno, di cui Pavia fu poi la residenza reale [1]. Con l'andar del tempo, i Longobardi dilatarono in più riprese i loro possessi in Italia, o estendendo i confini del regno, o fondando ducati, più o meno dipendenti dal re. Alla metà dell'ottavo secolo, il continente italico era occupato da loro, meno alcuni stabilimenti veneziani in terra ferma, l'esarcato di Ravenna tenuto ancora dall'Impero, come pure alcune città marittime della Magna Grecia. Roma col suo ducato apparteneva pure in titolo agli imperatori; ma la loro autorità vi si andava restringendo e indebolendo di giorno in giorno,

[1] Paul. Diac., De gestis Langob., lib. 2.

e vi cresceva quella de' pontefici [1]. I Longobardi fecero, in diversi tempi, delle scorrerie su queste terre; e tentarono anche d'impossessarsene stabilmente.

754.

Astolfo, re de'Longobardi, ne invade alcune, e minaccia il rimanente. Il papa Stefano II si porta a Parigi, e chiede soccorso a Pipino, che unge in re de'Franchi. Pipino scende in Italia; caccia Astolfo in Pavia, dove lo assedia, e, per intercessione del papa, gli accorda un trattato, in cui Astolfo giura di sgomberare le città occupate.

755.

Ripartiti i Franchi, Astolfo non mantiene il patto, anzi assedia Roma, e ne devasta i contorni. Stefano ricorre di nuovo a Pipino: questo scende di nuovo: Astolfo corre in fretta alle Chiuse dell'Alpi: Pipino le supera, e spinge Astolfo in Pavia. Vicino a questa città, si presentarono a Pipino due messi di Costantino Copronimo imperatore, a pregarlo, con promesse di gran doni, che rimettesse all' impero le città dell' esarcato, che aveva riprese ai Longobardi. Ma Pipino rispose che non aveva combattuto per servire nè per piacere agli uomini, ma per divozione a san Pietro, e per la remissione de' suoi peccati; e che, per tutto l'oro del mondo, non vorrebbe ritogliere a san Pietro ciò che una volta gli aveva dato [2]. Così fu troncata brevemente nel fatto quella curiosa

1 Una descrizione più circostanziata delle divisioni dell'Italia in quel tempo ci condurrebbe a questioni intricate e inopportune. V. Murat., Antich. Ital., dissert. seconda.

2 *Affirmans etiam sub juramento, quod per nullius hominis favorem sese certamini sæpius dedisset, nisi pro amore Beati Petri, et venia delictorum; asserens et hoc, quod nulla eum thesauri copia suadere valeret, ut quod semel Beato Petro obtulit, auferret.* Anastas. Biblioth.; Rer. It., t. III, p. 171.

questione, sul diritto della quale s'è disputato fino ai nostri giorni inclusivamente: tanto l'ingegno umano si ferma con piacere in una questione mal posta. Astolfo, stretto in Pavia, venne di nuovo a patti, e rinnovò le vecchie promesse. Pipino se ne tornò in Francia, e mandò al papa la donazione in iscritto.

756.

Muore Astolfo: Desiderio, nobile di Brescia [1], duca longobardo, aspira al regno; raduna i Longobardi della Toscana, dove si trovava, speditovi da Astolfo [2], e viene da essi eletto re. Ratchis, quel fratello d'Astolfo, ch'era stato re prima di lui, e s'era fatto monaco, ambisce di nuovo il regno; esce dal chiostro, fa raccolta d'uomini, e va contro Desiderio. Questo ricorre al papa; il quale, fattogli promettere che consegnerebbe le città già occupate da Astolfo, e non ancora rilasciate [3], consente a favorirlo, e consiglia a Ratchis di ritornarsene a Montecassino. Ratchis ubbidisce; e Desiderio rimane re de' Longobardi.

Non si sa precisamente in qual anno, ma certo in uno de' primi del suo regno, Desiderio fondò, insieme con Ansa sua moglie, il monastero di san Salvatore, che fu poi detto di santa Giulia, in Brescia: Ansberga, o Anselperga, figlia di Desiderio, ne fu la prima badessa [4].

1 *Cujus* (Brixiæ) *ipse Desiderius nobilis erat.* Ridolf. Notar., Hist. ap. Biemmi, Ist. di Brescia (Del secolo XI). — Sicardi Episc.; Rer. It., t. VII, p. 577, e altri.

2 Anast., 172.

3 *Sub jurejurando pollicitus est restituendum B. Petro civitates reliquas, Faventiam, Imolam, Ferrariam, cum eorum finibus, etc.* Steph., Ep. ad Pipin.; Cod. Car. 8.

4 *Anselperga sacrata Deo Abbatissa Monasterii Domini Salvatoris, quod fundatum est in civitate Brixia, quam Dominus Desiderius excellentissimus rex, et Ansam precellentissimam reginam, genitores ejus, ad fundamentis edificaverunt...* Dipl. an. 761; apud Murat., Antiquit. Italic., dissert. 66, t. V, p. 499.

758.

Alboino, duca di Benevento, e Liutprando, duca di Spoleto, si ribellano a Desiderio, mettendosi sotto la protezione di Pipino. Desiderio gli attacca, gli sconfigge, fa prigioniero Alboino, e mette in fuga Liutprando [1]. In quest' anno, o nel seguente, fu associato al regno il figliuolo di Desiderio, nelle lettere de' papi e nelle cronache chiamato Adelgiso, Atalgiso, o anche Algiso, ma negli atti pubblici, *Adelchis*.

Nell'anno 768, morì Pipino: il regno de'Franchi fu diviso tra Carlo e Carlomanno suoi figli. Le lettere a Pipino, di Paolo I e di Stefano III, successori di Stefano II, sono piene di lamenti e di richiami contro Desiderio, il quale non restituiva le città promesse, anzi faceva nuove occupazioni.

770.

Bertrada, vedova di Pipino, desiderosa di stringer legami d' amicizia tra la sua casa e quella di Desiderio, viene in Italia, e propone due matrimoni: di Desiderata o Ermengarda [2], figlia di Desiderio, con uno de'suoi figli, e di Gisla sua figlia con Adelchi. Stefano III scrive ai re Franchi la celebre lettera, con la quale cerca di dissuaderli dal contrarre un tal parentado [3]. Cionnonostante, Bertrada condusse seco in Francia Ermengarda; e Carlo, che fu poi detto il magno, la sposò [4]. Il matrimonio di Gisla con Adelchi non fu concluso.

1 Paul., Ep. ad Pip.; Cod. Car. 15.
2 Le cronache di que' tempi variano perfino ne' nomi, quando però li danno.
3 Cod. Carol., Epist. 45.
4 *Berta duxit filiam Desiderii regis Langobardorum in Franciam.* Annal. Nazar. ad h. an.; Rer. Fr., t. V, p. 11.

771.

Carlo, non si sa bene per qual cagione, ripudia Ermengarda, e sposa Ildegarde, di nazione Sveva [1]. La madre di Carlo, Bertrada, biasimò il divorzio; e questo fu cagione del solo dissapore che sia mai nato tra loro [2]. Muore Carlomanno: Carlo accorre a Carbonac nella Selva Ardenna, al confine de' due regni: ottiene i voti degli elettori: è nominato re in luogo del fratello; e riunisce così gli stati divisi alla morte di Pipino. Gerberga, vedova di Carlomanno, fugge co' suoi due figli, e con alcuni baroni, e si ricovera presso Desiderio. Carlo ne fu punto sul vivo [3].

772.

A Stefano III succede Adriano. Desiderio gli spedisce un' ambasciata per chiedergli la sua amicizia: il nuovo papa risponde che desidera di stare in pace con quel re, come con tutti i cristiani; ma che non vede come possa fidarsi d'un uomo il quale non ha mai voluto adempir la promessa, fatta con giuramento, di rendere alla Chiesa ciò che le appartiene. Desiderio invade altre terre della Donazione [4].

1 *Cum, matris hortatu, filiam Desiderii regis Langobardorum duxisset uxorem, incertum qua de causa, post annum repudiavit, et Hildegardem de gente Suavorum præcipuæ nobilitatis feminam in matrimonium accepit.* Karol. M. Vita per Eginhardum, 18. (Scrittore contemporaneo).

2 *Ita ut nulla invicem sit exorta discordia, præter in divortio filiæ Regis Desiderii, quam, illa suadente, acceperat.* Eginh. in Vita Kar., ibid.

3 *Rex autem hanc eorum profectionem, quasi supervacuam, impatienter tulit.* Eginh., Annal. ad h. annum.

4 Anast., 180.

FATTI COMPRESI NELL' AZIONE DELLA TRAGEDIA.

772 — 774.

Mentre Carlo combatteva contro i Sassoni, ai quali prese Eresburgo (secondo alcuni [1], Stadtberg nella Vestfalia), Desiderio, per vendicarsi di lui, e inimicarlo a un tempo col papa, pensò d' indur questo a incoronar re de' Franchi i due figli di Gerberga; e gli propose, con grande istanza, un abboccamento. Per un re barbaro e di tempi barbari, il ritrovato non era senza merito. Ma Adriano si mostrò, come doveva, alienissimo dal secondare un tal disegno; del resto, disse d' esser pronto ad abboccarsi col re, dove a questo fosse piaciuto, quando però fossero state restituite alla Chiesa le terre occupate [2]. Desiderio ne invase dell' altre, e le mise a ferro e a fuoco [3]. In tali angustie, e dopo avere invano spedita un'ambasciata, a supplicarlo e ad ammonirlo, Adriano mandò un legato a chieder soccorso a Carlo [4]. Poco dopo, arrivarono a Roma tre inviati di questo, Albino suo confidente [5], Giorgio vescovo, e Wulfardo abate, per accertarsi se le città della Chiesa erano state sgomberate, come Desiderio voleva far credere in Francia. Il papa, quando partirono, mandò in loro compagnia una nuova ambasciata, per fare un ultimo tentativo con Desiderio; il quale, non potendo più ingannar nessuno, disse che non voleva render nulla [6].

1 Hegevisch, Hist. de Charlem., trad. de l'Allem., pag. 116.
2 Anast., 181.
3 Id., 182.
4 Id., 183.
5 *Albinus deliciosus ipsius regis.* Anast., 184. V. Mur., Ant. It., diss. 4.
6 *Asserens se minime quidquam redditurum.* Anast., ibid.

Con questa risposta i Franchi se ne tornarono a Carlo, il quale svernava in Thionville, dove gli si presentò pure Pietro, il legato d'Adriano [1].

Circa quel tempo, dovette il re de' Franchi ricevere una men nobile ambasciata, inviatagli segretamente da alcuni tra' principali longobardi, per invitarlo a scendere in Italia, e ad impadronirsi del regno, promettendogli di dargli in mano Desiderio e le sue ricchezze [2].

Carlo radunò il *campo di maggio*, o, come lo chiamano alcuni annalisti, il *sinodo*, in Ginevra; e la guerra vi fu decisa [3]. S' avviò quindi con l' esercito alle Chiuse d' Italia. Erano queste una linea di mura, di bastite e di torri, verso lo sbocco di Val di Susa, al luogo che serba ancora il nome di Chiusa. Desiderio le aveva ristaurate e accresciute [4]; e accorse col suo esercito a difenderle. I Franchi di Carlo vi trovarono molto maggior resistenza, che quelli di Pipino [5]. Il monaco della Novalesa, citato or ora, racconta che Adelchi, robusto, come valoroso, e avvezzo a portare in battaglia una mazza di ferro, gli appostava dalle Chiuse, e

1 Annal. Tiliani, Loiseliani, Cronac. Moissiacense, ed altri, nel t. V Rer. Franc. In generale, gli annalisti di que' secoli che noi chiamiamo barbari, sanno, nelle cose di poca importanza, copiarsi l' uno con l' altro, al pari di qualunque letterato moderno: s' accordano poi a maraviglia nel passar sotto silenzio ciò che più si vorrebbe sapere.

2 *Sed dum iniqua cupiditate Langobardi inter se consurgerent, quidam ex proceribus Langobardis talem legationem mittunt Carolo Francorum regi, quatenus veniret cum valido exercitu, et regnum Italiæ sub sua ditione obtineret, asserentes quia istum Desiderium tyrannum sub potestate ejus traderent vinctum, et opes multas, etc.... Quod ille prædictus rex Carolus cognoscens, cum.... ingenti multitudine Italiam properavit.* Anonim. Salernit., Chron., c. 9; R. It., t. II, part. II, p. 180. — Scrisse nel secolo X.

3 V. gli annalisti citati sopra, e Eginh., Annal. ad an. 773.

4 Anast., p. 184. — Chron. Novaliciense, l. 3, c. 9; R. I., t. II, p. II, pag. 717. — Il monaco, anonimo autore di questa cronaca, visse, secondo le congetture del Muratori, verso la metà del secolo XI.

5 *Firmis qui* (Desiderius) *fabricis præcludens limina regni,*
Arcebat Francos aditu. — Ex Frodoardo, de Pontif. Rom.; R. Fr., t. V, pag. 163. — Frodoardo, canonico di Rheims, visse nel X secolo.

piombando loro addosso all'improvviso, co' suoi, percoteva a destra e a sinistra, e ne faceva gran macello [1]. Carlo, disperando di superare le Chiuse, nè sospettando che ci fosse altra strada per isboccare in Italia, aveva già stabilito di ritornarsene [2], quando arrivò al campo de'Franchi un diacono, chiamato Martino, spedito da Leone, arcivescovo di Ravenna; e insegnò a Carlo un passo per scendere in Italia. Questo Martino fu poi uno de'successori di Leone su quella sede [3].

Mandò Carlo per luoghi scoscesi una parte scelta dell'esercito, la quale riuscì alle spalle de' Longobardi, e gli assalì: questi, sorpresi dalla parte dove non avevano pensato a guardarsi, e essendoci tra loro de' traditori, si dispersero. Carlo entrò allora col resto de' suoi nelle Chiuse abbandonate [4]. Desiderio, con parte di quelli che gli eran rimasti fedeli, corse a chiudersi in Pavia; Adelchi in Verona, dove condusse Gerberga co'figliuoli [5]. Molti degli altri Longobardi sbandati ritornarono alle loro città: di queste alcune s'arresero a Carlo, altre si chiusero e si misero in difesa. Tra

1 *Erat enim Desiderio filius nomine Algisus, a juventute sua fortis viribus. Hic baculum ferreum equitando solitus erat ferre tempore hostili... Cum autem hic juvenis dies et noctes observaret, et Francos quiescere cerneret, subito super ipsos irruens, percutiebat cum suis a dextris et a sinistris, et maxima cæde eos prosternebat.* Chron. Nov., l. 3, c. 10.

2 *Claustrisque repulsi,*
In sua præcipitem meditantur regna regressum.
Una moram reditus tantum nox forte ferebat. Frodoard., ib.
Dum vellent Franci alio die ad propria reverti. Anast., pag. 184.

3 *Hic* (Leo) *primus Francis Italiæ iter ostendit per Martinum diaconum suum, qui post eum quartus Ecclesiæ regimen tenuit, et ab eo Karolus rex invitatus Italiam venit.* Agnel., Raven. Pontif.; R. I., t. II, pag. 177. — Scrisse Agnello nella prima metà del secolo IX, e conobbe Martino, di cui descrive l'alta statura e le forme atletiche. Ibid., pag. 182.

4 *Misit autem* (Karolus) *per difficilem ascensum montis legionem ex probatissimis pugnatoribus, qui, transcenso monte, Langobardos cum Desiderio rege eorum... in fugam converterunt. Karolus vero rex, cum exercitu suo, per apertas Clusas intravit.* Chron. Moissiac.; Rer. Fr., t. V, pag. 69. — Questa cronaca d'incerto autore termina all'anno 818.

5 Anast., 184.

quest' ultime fu Brescia, di cui era duca il nipote di Desiderio, Poto, che, con inflessione leggiera, e conforme alle variazioni usate nello scrivere i nomi germanici, è in questa tragedia nominato Baudo. Questo, con Answaldo suo fratello, vescovo della stessa città, si mise alla testa di molti nobili, e resistette a Ismondo conte, mandato da Carlo a soggiogare quella città. Più tardi, il popolo, atterrito dalle crudeltà che Ismondo esercitava contro i resistenti che gli venivano nelle mani, costrinse i due fratelli ad arrendersi [1].

Carlo mise l' assedio a Pavia, fece venire al campo la nuova sua moglie, Ildegarde; e vedendo che quella città non si sarebbe arresa così presto, andò, con vescovi, conti e soldati, a Roma, per visitare i limini apostolici e Adriano, dal quale fu accolto come un figlio liberatore [2]. L' assedio di Pavia durò parte dell' anno 773 e del seguente: non credo che si possa fissar più precisamente il tempo, senza incontrar contradizioni tra i cronisti, e questioni inutili al caso nostro, e forse insolubili. Ritornato Carlo al campo sotto Pavia, i Longobardi, stanchi dall' assedio, gli apriron le porte [3]. Desiderio, consegnato da' suoi *Fedeli* al nemico [4], fu condotto prigioniero in Francia, e confinato nel monastero di Corbie, dove visse santamente il resto de' suoi giorni [5]. I Longobardi accorsero da tutte le parti a sottomettersi [6], e a riconoscer Carlo per loro re. Non si sa bene quando si presentasse sotto Verona: al suo avvicinarsi, Gerberga gli andò incontro co' figli, e si mise nelle sue mani. Adelchi

1 Ridolfi Notarii Histor., apud Biemmi, Istoria di Brescia, t. II. (Del secolo XI).

2 Anast., 185, e seg.

3 *Langobardi obsidione pertæsi civitate cum Desiderio rege egrediuntur ad regem.* Annal. Lambec.; R. Fr. V, 64.

4 *Desiderius a suis quippe, ut diximus, Fidelibus callide est ei traditus.* Anon. Salern., 179.

5 Rer. Fr., t. V, pag. 385.

6 *Ibique venientes undique Langobardi de singulis civitatibus Italiæ, subdiderunt se dominio et regimini gloriosi regis Karoli.* Chron. Moissiac.; Rer. Fr. V, 70.

abbandonò Verona, che s'arrese; e di là si rifugiò a Costantinopoli, dove, accolto onorevolmente, si fermò: dopo vari anni, ottenne il comando d'alcune truppe greche, sbarcò con esse in Italia [1], diede battaglia ai Franchi, e rimase ucciso [2].

Nella tragedia, la fine di Adelchi si è trasportata al tempo che uscì da Verona. Questo anacronismo, e l'altro d'aver supposta Ansa già morta prima del momento in cui comincia l'azione (mentre in realtà quella regina fu condotta col marito prigioniera in Francia, dove morì), sono le due sole alterazioni essenziali fatte agli avvenimenti materiali e certi della storia. Per ciò che riguarda la parte morale, s'è cercato d'accomodare i discorsi de' personaggi all'azioni loro conosciute, e alle circostanze in cui si sono trovati. Il carattere però d'un personaggio, quale è presentato in questa tragedia, manca affatto di fondamenti storici: i disegni d'Adelchi, i suoi giudizi sugli avvenimenti, le sue inclinazioni, tutto il carattere in somma è inventato di pianta, e intruso tra i caratteri storici, con un'infelicità, che dal più difficile e dal più malevolo lettore non sarà, certo, così vivamente sentita come lo è dall'autore.

1 Hadriani, Epist. ad Karolum.; Cod. Carol. 90 e 85.
2 Ex Sigiberti Chron.; Rer. Fr. V, 377.

USANZE CARATTERISTICHE, ALLE QUALI SI ALLUDE NELLA TRAGEDIA.

ATTO I, SCENA II, VERSO 149.

Il segno dell'elezione de' re longobardi era di mettere loro in mano un' asta [1].

SCENA III, VERSO 212.

Alle giovani longobarde si tagliavano i capelli, quando andavano a marito: le nubili sono dette nelle leggi: *figlie in capelli* [2]. Il Muratori dice, senza però addurne prove, ch' erano anche chiamate *intonse;* e vuole che di qui sia venuta la voce *tosa*, che vive ancora in qualche dialetto di Lombardia [3].

SCENA V, VERSO 335.

Tutti i Longobardi in caso di portar l'armi, e che possedevano un cavallo, eran tenuti a marciare: il Giudice poteva dispensarne un piccolissimo numero [4].

1 *Cui* (Hildeprando) *dum contum, uti moris est, traderent.* Paul. Diac., l. 6, c. 55.

2 *Si quis Langobardus, se vivente, suas filias nuptui tradiderit, et alias filias in capillo in casa reliquerit...* Liutprandi Leg., l. 1, 2.

3 V. la nota al passo citato, Rer. It., t. I, p. II, pag. 51.

4 *De omnibus Judicibus, quomodo in exercitu ambulandi causa necessitas fuerit, non mittant alios homines, nisi tantummodo qui unum caballum habeant, idest homines quinque, etc.* Liutpr. Leg., lib. 6, 29.

ATTO III, SCENA I, VERSO 78.

Ne' costumi germanici, il dipendere personalmente da' principali era, già ai tempi di Tacito, una distinzione ambita [1]. Questa dipendenza, nel medio evo, comprendeva il servizio domestico e il militare; ed era un misto di sudditanza onorevole, e di devozione affettuosa. Quelli che esercitavano questa condizione erano da' Longobardi chiamati *Gasindi:* ne' secoli posteriori invalse il titolo *domicellus;* e di qui il *donzello*, che è rimasto nella parte storica della lingua. Questa condizione, diversa affatto dalla servile, si trova ugualmente ne' secoli eroici; ed è una delle non poche somiglianze che hanno que' tempi con quelli che Vico chiamò *della barbarie seconda.* Patroclo, ancor giovinetto, dopo avere ucciso, in una rissa, il figlio d'Anfidamante, è mandato da suo padre in rifugio in casa del *cavalier* Peleo, il quale lo alleva, e lo mette al servizio d'Achille, suo figlio [2].

SCENA IV, VERSO 212.

L'omaggio si prestava dai Franchi in ginocchio, e mettendo le mani in quelle del nuovo signore [3].

ATTO IV, SCENA II, VERSO 221.

Una delle formalità del giuramento presso i Longobardi,

1 *Insignis nobilitas, aut magna patrum merita principis dignationem etiam adolescentulis assignant: cæteris robustioribus, ac jampridem probatis aggregantur: nec rubor inter comites aspici.* Tacit., German., 13.

2 Homer., Il., l. 23, v. 90.

3 *Tassilo dux Bajoariorum... more francico, in manus regis, in vassaticum, manibus suis, semetipsum commendavit.* Eginh., Annal.; Rer. Fr., t. V, pag. 198.

era di metter le mani su dell'armi, benedette prima da un sacerdote [1].

CORO NELL' ATTO IV, ST. 7.

Carlo, come i suoi nazionali, era portato per la caccia [2]. Un poeta anonimo, suo contemporaneo, imitatore studioso di Virgilio, come si poteva esserlo nel secolo IX, descrive lungamente una caccia di Carlo, e le donne della famiglia reale, che la stanno guardando da un' altura [3].

CORO SUDDETTO, ST. 10.

Si dilettava anche molto de' bagni d'acque termali; e perciò fece fabbricare il palazzo d'Aquisgrana [4].

Il vocabolo *Fedele*, che torna spesso in questa tragedia, c'è sempre adoprato nel senso che aveva ne' secoli barbari, cioè come un titolo di vassallaggio. Non trovando altro vocabolo da sostituire, e per evitar l'equivoco che farebbe col senso attuale, non s'è potuto far altro che distinguerlo con l'iniziale grande. *Drudo*, che aveva la stessa significazione, ed è d'evidente origine germanica [5], riuscirebbe più strano, essendo serbato a un senso ancor più esclusivo. Nella lingua francese, il *fidelis* barbarico s'è trasformato in *féal*, e c'è

1 *Juret ad arma sacrata.* Rotharis Leg. 364. V. Murat., Ant. It., dissert. 38.

2 *Assidue exercebatur equitando ac venando, quod illi gentilitium erat.* Eginh., Vit. Kar., 22.

3 Rer. Fr., t. V, pag. 388.

4 *Delectabatur etiam vaporibus aquarum naturaliter calentium... Ob hoc etiam Aquisgrani Regiam extruxit.* Eginh., Vit. Kar., 22.

5 *Treu*, fedele.

rimasto; e le cagioni della differente fortuna di questo vocabolo nelle due lingue, si trovano nella storia de' due popoli. Ma c'è pur troppo, tra quelle così differenti vicende, una trista somiglianza: i Francesi hanno conservata nel loro idioma questa parola a forza di lacrime e di sangue; e a forza di lacrime e di sangue, è stata cancellata dal nostro.

ADELCHI

TRAGEDIA.

PERSONAGGI

LONGOBARDI

DESIDERIO, re.
ADELCHI, suo figlio, re.
ERMENGARDA, figlia di DESIDERIO.
ANSBERGA, figlia di DESIDERIO, badessa.
VERMONDO, scudiero di DESIDERIO.
ANFRIDO, TEUDI, scudieri d' ADELCHI.
BAUDO, duca di Brescia.
GISELBERTO, duca di Verona.
ILDELCHI, INDOLFO, FARVALDO, ERVIGO, GUNTIGI, duchi.
AMRI, scudiero di GUNTIGI.
SVARTO, soldato.

FRANCHI

CARLO, re.
ALBINO, legato.
RUTLANDO, ARVINO, conti.

LATINI

PIETRO, legato d' ADRIANO papa.
MARTINO, diacono di Ravenna.

DUCHI, SCUDIERI, SOLDATI LONGOBARDI: DONZELLE, SUORE NEL MONASTERO DI SAN SALVATORE. — CONTI E VESCOVI FRANCHI; UN ARALDO.

DESIDERIO.
Al tuo re torna,
Spoglia quel manto che ti rende ardito,
Stringi un acciar, vieni, e vedrai se Dio
Sceglie a campione un traditor. — Fedeli!
Rispondete a costui.
MOLTI FEDELI.
Guerra!
Scena V.
RATTI INC.

ATTO PRIMO

SCENA PRIMA.

Palazzo reale in Pavia.

DESIDERIO, ADELCHI, VERMONDO.

VERMONDO.

O mio re Desiderio, e tu del regno
Nobil collega, Adelchi; il doloroso
Ed alto ufizio che alla nostra fede
Commetteste, è fornito. All' arduo muro
Che Val di Susa chiude, e dalla franca
La longobarda signoria divide,
Come imponeste, noi ristemmo; ed ivi,
Tra le franche donzelle, e gli scudieri,
Giunse la nobilissima Ermengarda;
E da lor si divise, ed alla nostra
Fida scorta si pose. I riverenti
Lunghi commiati del corteggio, e il pianto
Mal trattenuto in ogni ciglio, aperto
Mostrar che degni eran color d' averla
Sempre a regina, e che de' Franchi stessi
Complice alcuno in suo pensier non era
Del vil rifiuto del suo re; che vinti

Tutti i cori ella avea, trattone un solo.
Compimmo il resto della via. Nel bosco
Che intorno al vallo occidental si stende,
La real donna or posa: io la precorsi,
L'annunzio ad arrecar.

DESIDERIO.

L'ira del cielo,
E l'abbominio della terra, e il brando
Vendicator, sul capo dell'iniquo,
Che pura e bella dalle man materne
La mia figlia si prese, e me la rende
Con l'ignominia d'un ripudio in fronte!
Onta a quel Carlo, al disleal, per cui
Annunzio di sventura al cor d'un padre
È udirsi dir che la sua figlia è giunta!
Oh! questo dì gli sia pagato: oh! cada
Tanto in fondo costui, che il più tapino,
L'ultimo de' soggetti si sollevi
Dalla sua polve, e gli s'accosti, e possa
Dirgli senza timor: tu fosti un vile,
Quando oltraggiasti una innocente.

ADELCHI.

O padre,
Ch'io corra ad incontrarla, e ch'io la guidi
Al tuo cospetto. Oh lassa lei, che invano
Quel della madre cercherà! Dolore
Sopra dolor! Su queste soglie, ahi! troppe
Memorie acerbe affolleransi intorno
A quell'anima offesa. Al fiero assalto
Sprovveduta non venga, e senta prima
Una voce d'amor che la conforti.

DESIDERIO.

Figlio, rimanti. E tu, fedel Vermondo,
Riedi alla figlia mia; dille che aperte

De' suoi le braccia ad aspettarla stanno....
De' suoi, che il cielo in questa luce ancora
Lascia. Tu al padre ed al fratel rimena
Quel desiato volto. Alla sua scorta
Due fidate donzelle, e teco Anfrido
Saran bastanti: per la via segreta
Al palazzo venite, e inosservati
Quanto si puote: in più drappelli il resto
Della gente dividi, e, per diverse
Parti, gli invia dentro le mura.

(VERMONDO parte).

SCENA II.

DESIDERIO, ADELCHI.

DESIDERIO.

Adelchi,
Che pensiero era il tuo? Tutta Pavia
Far di nostr' onta testimon volevi?
E la ria moltitudine a goderne,
Come a festa, invitar? Dimenticasti
Che ancor son vivi, che ci stan d'intorno
Quei che le parti sostenean di Rachi,
Quand' egli osò di contrastarmi il soglio?
Nemici ascosi, aperti un tempo; a cui
L'abbattimento delle nostre fronti
È conforto e vendetta!

ADELCHI.

Oh prezzo amaro
Del regno! oh stato, del costor, di quello
De' soggetti più rio! se anche il lor guardo
Temer ci è forza, ed occultar la fronte
Per la vergogna; e se non ci è concesso,

Alla faccia del sol, d'una diletta
La sventura onorar!

DESIDERIO.

Quando all'oltraggio
Pari fia la mercè, quando la macchia
Fia lavata col sangue; allor, deposti
I vestimenti del dolor, dall'ombre
La mia figlia uscirà: figlia e sorella
Non indarno di re, sovra la folla
Ammiratrice, leverà la fronte
Bella di gloria e di vendetta. — E il giorno
Lunge non è; l'arme, io la tengo; e Carlo,
Ei me la die': la vedova infelice
Del fratel suo, di cui con arti inique
Ei successor si feo, quella Gerberga
Che a noi chiese un asilo, e i figli all'ombra
Del nostro soglio ricovrò. Quei figli
Noi condurremo al Tebro, e per corteggio
Un esercito avranno: al Pastor sommo
Comanderem che le innocenti teste
Unga, e sovr' esse proferisca i preghi
Che danno ai Franchi un re. Sul franco suolo
Li porterem, dov'ebbe regno il padre,
Ove han fautori a torme, ove sopita
Ma non estinta in mille petti è l'ira
Contro l'iniquo usurpator.

ADELCHI.

Ma incerta
È la risposta d'Adrian? di lui
Che stretto a Carlo di cotanti nodi,
Voce udir non gli fa che di lusinga
E di lode non sia, voce di padre
Che benedice? A lui vittoria e regno
E gloria, a lui l'alto favor di Piero

Promette e prega; e in questo punto ancora
I suoi legati accoglie, e contro noi
Certo gl'implora; contro noi la terra
E il santuario di querele assorda
Per le città rapite.

DESIDERIO.

Ebben, ricusi:
Nemico aperto ci fia; questa incresciosa
Guerra eterna di lagni e di messaggi
E di trame fia tronca; e quella al fine
Comincerà dei brandi: e dubbia allora
La vittoria esser può? Quel dì che indarno
I nostri padri sospirar, serbato
È a noi: Roma fia nostra; e, tardi accorto,
Supplice invan, delle terrene spade
Disarmato per sempre, ai santi studi
Adrian tornerà; re delle preci,
Signor del Sacrifizio, il soglio a noi
Sgombro darà.

ADELCHI.

Debellator de' Greci,
E terror de'ribelli, uso a non mai
Tornar che dopo la vittoria, innanzi
Alla tomba di Pier due volte Astolfo
Piegò l' insegne, e si fuggì; due volte
Dell'antico pontefice la destra,
Che pace offrìa, respinse, e sordo stette
All'impotente gemito. Oltre l'Alpe
Fu quel gemito udito: a vendicarlo
Pipin due volte le varcò: que' Franchi
Da noi soccorsi tante volte e vinti,
Dettaro i patti qui. Veggo da questa
Reggia il pian vergognoso ove le tende

Abborrite sorgean, dove scorrea
L'ugna de' franchi corridor.

DESIDERIO.

Che parli
Or tu d'Astolfo e di Pipin? Sotterra
Giacciono entrambi: altri mortali han regno,
Altri tempi si volgono, brandite
Sono altre spade. Eh! se il guerrier che il capo
Al primo rischio offerse, e il muro ascese,
Cadde e perì, gli altri fuggir dovranno,
E disperar? Questi i consigli sono
Del mio figliuol? Quel mio superbo Adelchi
Dov'è, che imberbe ancor vide Spoleti
Rovinoso venir, qual su la preda
Giovinetto sparviero, e nella strage
Spensierato tuffarsi, e su la turba
De' combattenti sfolgorar, siccome
Lo sposo nel convito? Insiem col vinto
Duca ribelle ei ritornò: sul campo,
Consorte al regno il chiesi; un grido sorse
Di consenso e di plauso, e nella destra.
— Tremenda allor — l'asta real fu posta.
Ed or quel desso altro veder che inciampi
E sventure non sa? Dopo una rotta
Così parlar non mi dovresti. Oh cielo!
Chi mi venisse a riferir che tali
Son di Carlo i pensier, quali or gli scorgo
Nel mio figliuol, mi colmeria di gioia.

ADELCHI.

Deh! perchè non è qui! Perchè non posso
In campo chiuso essergli a fronte, io solo,
Io fratel d'Ermengarda! e al tuo cospetto,
Nel giudizio di Dio, nella mia spada
La vendetta ripor del nostro oltraggio!

E farti dir, che troppo presta, o padre,
Una parola dal tuo labbro uscia!

DESIDERIO.

Questa è voce d'Adelchi. Ebben, quel giorno
Che tu brami, io l'affretto.

ADELCHI.

O padre, un altro
Giorno io veggo appressarsi. Al grido imbelle,
Ma riverito, d'Adrian, vegg'io
Carlo venir con tutta Francia; e il giorno
Quello sarà de' successor d'Astolfo
Incontro al figlio di Pipin. Rammenta
Di chi siam re; che nelle nostre file
Misti ai leali, e più di lor fors'anco,
Sono i nostri nemici; e che la vista
D'un'insegna straniera ogni nemico
In traditor ti cangia. Il core, o padre,
Basta a morir; ma la vittoria e il regno
È pel felice che ai concordi impera.
Odio l'aurora che m'annunzia il giorno
Della battaglia, incresce l'asta e pesa
Alla mia man, se nel pugnar, guardarmi
Deggio dall'uom che mi combatte al fianco.

DESIDERIO.

Chi mai regnò senza nemici? il core
Che importa? e re siam dunque indarno? e i brandi
Tener chiusi dovrem nella vagina
Infin che spento ogni livor non sia?
Ed aspettar sul soglio inoperosi
Chi ci percota? Havvi altra via di scampo
Fuorchè l'ardir? Tu, che proponi alfine?

ADELCHI.

Quel che, signor di gente invitta e fida,
In un dì di vittoria, io proporrei:

Sgombriam le terre de' Romani; amici
Siam d'Adriano: ei lo desia.

DESIDERIO.

Perire,
Perir sul trono, o nella polve, in pria
Che tanta onta soffrir. Questo consiglio
Più dalle labbra non ti sfugga: il padre
Te lo comanda.

SCENA III.

VERMONDO che precede ERMENGARDA,
e DETTI. DONZELLE che l'accompagnano.

VERMONDO.

O regi, ecco Ermengarda.

DESIDERIO.

Vieni, o figlia; fa cor.

(VERMONDO parte: le DONZELLE si scostano.)

ADELCHI.

Sei nelle braccia
Del fratel tuo, dinanzi al padre, in mezzo
Ai fidi antichi tuoi; sei nel palagio
De' re, nel tuo, più riverita e cara
D'allor che ne partisti.

ERMENGARDA.

Oh benedetta
Voce de' miei! Padre, fratello, il cielo
Queste parole vi ricambi; il cielo
Sia sempre a voi, quali voi siete ad una
Vostra infelice. Oh! se per me potesse
Sorgere un lieto dì, questo sarebbe,
Questo, in cui vi riveggo — Oh dolce madre!
Qui ti lasciai: le tue parole estreme
Io non udii; tu qui morivi — ed io....

Ah! di lassù certo or ci guardi: oh! vedi;
Quella Ermengarda tua, che di tua mano
Adornavi quel dì, con tanta gioia,
Con tanta piéta, a cui tu stessa il crine
Recidesti quel dì, vedi qual torna!
E benedici i cari tuoi, che accolta
Hanno così questa reietta.

ADELCHI.

Ah! nostro
È il tuo dolor, nostro l'oltraggio.

DESIDERIO.

E nostro
Sarà il pensier della vendetta.

ERMENGARDA.

O padre,
Tanto non chiede il mio dolor; l'obblio
Sol bramo; e il mondo volentier l'accorda
Agl'infelici: oh! basta; in me finisca
La mia sventura. D'amistà, di pace
Io la candida insegna esser dovea:
Il ciel non volle: ah! non si dica almeno
Ch'io recai meco la discordia e il pianto
Dovunque apparvi, a tutti a cui di gioia
Esser pegno dovea.

DESIDERIO.

Di quell'iniquo
Forse il supplizio ti dorria? quel vile,
Tu l'ameresti ancor?

ERMENGARDA.

Padre, nel fondo
Di questo cor che vai cercando? Ah! nulla
Uscir ne può che ti rallegri: io stessa
Temo d'interrogarlo: ogni passata
Cosa è nulla per me — Padre, un estremo

Favor ti chieggo: in questa corte, ov' io
Crebbi adornata di speranze, in grembo
Di quella madre, or che farei? ghirlanda
Vagheggiata un momento, in su la fronte
Posta per gioco un dì festivo, e tosto
Gittata a' pie' del passeggiero. Al santo
Di pace asilo e di pietà, che un tempo
La veneranda tua consorte ergea,
— Quasi presaga — ove la mia diletta
Suora, oh felice! la sua fede strinse
A quello Sposo che non mai rifiuta,
Lascia ch'io mi ricovri. A quelle pure
Nozze aspirar più non poss'io, legata
D'un altro nodo; ma non vista, in pace
Ivi potrò chiudere i giorni.

ADELCHI.

Al vento
Questo presagio: tu vivrai: non diede
Così la vita de' migliori il cielo
All'arbitrio de' rei: non è in lor mano
Ogni speranza inaridir, dal mondo
Tòrre ogni gioia.

ERMENGARDA.

Oh! non avesse mai
Viste le rive del Ticin Bertrada!
Non avesse la pia, del longobardo
Sangue una nuora desiata mai,
Nè gli occhi volti sopra me!

DESIDERIO.

Vendetta,
Quanto lenta verrai!

ERMENGARDA.

Trova il mio prego
Grazia appo te?

DESIDERIO.

Sollecito fu sempre
Consigliero il dolor più che fedele,
E di vicende e di pensieri il tempo
Impreveduto apportator. Se nulla
Al tuo proposto ci muta, alla mia figlia
Nulla disdir vogl' io.

SCENA IV.

ANFRIDO, e DETTI.

DESIDERIO.

Che rechi, Anfrido?

ANFRIDO.

Sire, un legato è nella reggia, e chiede
Gli sia concesso appresentarsi ai regi.

DESIDERIO.

Donde vien? Chi l'invia?

ANFRIDO.

Da Roma ci viene,
Ma legato è d'un re.

ERMENGARDA.

Padre, concedi
Ch' io mi ritragga.

DESIDERIO.

O donne, alle sue stanze
La mia figlia scorgete; a' suoi servigi
Io vi destino: di regina il nome
Abbia e l'onor.

(ERMENGARDA parte con le DONZELLE)

DESIDERIO.

D'un re dicesti, Anfrido?
Un legato.... di Carlo?

ANFRIDO.

O re, l'hai detto.

DESIDERIO.

Che pretende costui? quali parole
Cambiar si ponno fra di noi? qual patto
Che di morte non sia?

ANFRIDO.

Di gran messaggio
Apportator si dice: ai duchi intanto,
Ai conti, a quanti nella reggia incontra,
Favella in atto di blandir.

DESIDERIO.

Conosco
L'arti di Carlo.

ADELCHI.

Al suo stromento il tempo
D'esercitarle non si dia.

DESIDERIO.

Raduna
Tosto i Fedeli, Anfrido, e in un con essi
Ei venga.

(ANFRIDO parte.)

DESIDERIO.

Il giorno della prova è giunto;
Figlio, sei tu con me?

ADELCHI.

Sì dura inchiesta
Quando, o padre, mertai?

DESIDERIO.

Venuto è il giorno
Che un voler solo, un solo cor domanda:
Dì, l'abbiam noi? Che pensi far?

ADELCHI.

Risponda

Il passato per me. gli ordini tuoi
Attender penso, ed eseguirli.

DESIDERIO.

E quando
A' tuoi disegni opposti sieno?

ADELCHI.

O padre!
Un nemico si mostra, e tu mi chiedi
Ciò ch'io farò? Più non son io che un brando
Nella tua mano. Ecco il legato: il mio
Dover fia scritto nella tua risposta.

SCENA V.

DESIDERIO, ADELCHI, ALBINO,

FEDELI LONGOBARDI.

DESIDERIO.

Duchi, e Fedeli; ai vostri re mai sempre
Giova compagni ne' consigli avervi,
Come nel campo. — Ambasciator, che rechi?

ALBINO.

Carlo, il diletto a Dio sire de' Franchi,
De' Longobardi ai re queste parole
Manda per bocca mia: volete voi
Tosto le terre abbandonar di cui
L'uomo illustre Pipin fe' dono a Piero?

DESIDERIO.

Uomini longobardi! in faccia a tutto
Il popol nostro, testimoni voi
Di ciò mi siate; se dell'uom che questi
Or v'ha nomato, e ch'io nomar non voglio,
Il messo accolsi, e la proposta intesi,

Sacro dover di re solo potea
Piegarmi a tanto. — Or tu, straniero, ascolta.
Lieve domando il tuo non è; tu chiedi
Il segreto de' re: sappi che ai primi
Di nostra gente, a quelli sol da cui
Leal consiglio ci aspettiamo, a questi
Alfin che vedi intorno a noi, siam usi
Di confidarlo; agli stranier non mai.
Degna risposta al tuo domando è quindi,
Non darne alcuna.

ALBINO.

E tal risposta è guerra.
Di Carlo in nome io la v'intimo, a voi
Desiderio ed Adelchi, a voi che poste
Sul retaggio di Dio le mani avete,
E contristato il Santo. A questa illustre
Gente nemico il mio signor non viene:
Campion di Dio, da Lui chiamato, a Lui
Il suo braccio consacra; e suo malgrado
Lo spiegherà contro chi voglia a parte
Star del vostro peccato.

DESIDERIO.

Al tuo re torna,
Spoglia quel manto che ti rende ardito,
Stringi un acciar, vieni, e vedrai se Dio
Sceglie a campione un traditor. — Fedeli!
Rispondete a costui.

MOLTI FEDELI.

Guerra!

ALBINO.

E l'avrete,
E tosto, e qui: l'angiol di Dio, che innanzi
Al destrier di Pipin corse due volte,

Il guidator che mai non guarda indietro,
Già si rimette in via.

DESIDERIO.

Spieghi ogni duca
Il suo vessillo; della guerra il bando
Ogni Giudice intimi, e l' oste aduni;
Ogni uom che nutre un corridor, lo salga,
E accorra al grido de' suoi re. La posta
È alle Chiuse dell'alpi.

(al LEGATO)

Al re de' Franchi
Questo invito riporta.

ADELCHI.

E digli ancora,
Che il Dio di tutti, il Dio che i giuri ascolta
Che al debole son fatti, e ne malleva
L' adempimento o la vendetta, il Dio,
Di cui talvolta più si vanta amico
Chi più gli è in ira, in cor del reo sovente
Mette una smania, che alla pena incontro
Correr lo fa; digli che mal s' avvisa
Chi va de' brandi longobardi in cerca,
Poi che una donna longobarda offese.

(Partono da un lato i RE con la più parte de' LONGOBARDI, e dall'altro il LEGATO).

SCENA VI.

DUCHI rimasti.

INDOLFO.

Guerra, egli ha detto!

FARVALDO.

In questa guerra è il fato
Del regno.

INDOLFO.

E il nostro.

ERVIGO.

E inerti ad aspettarlo
Staremci?

ILDELCHI.

Amici, di consulte il loco
Questo non è. Sgombriam; per vie diverse
Alla casa di Svarto ognuno arrivi.

SCENA VII.

Casa di Svarto.

SVARTO.

Un messaggier di Carlo! Un qualche evento,
Qual ch' ei pur sia, sovrasta. — In fondo all' urna,
Da mille nomi ricoperto, giace
Il mio; se l' urna non si scote, in fondo
Si rimarrà per sempre; e in questa mia
Oscurità morrò, senza che alcuno
Sappia nemmeno ch' io d' uscirne ardea.
— Nulla son io. Se in questo tetto i grandi
S' adunano talor, quelli a cui lice
Essere avversi ai re; se i lor segreti
Saper m' è dato, è perchè nulla io sono.
Chi pensa a Svarto? chi spiar s' affanna
Qual piede a questo limitar si volga?
Chi m' odia? chi mi teme? — Oh! se l' ardire.
Desse gli onor! se non avesse in pria
Comandato la sorte! e se l' impero
Si contendesse a spade, allor vedreste,
Duchi superbi, chi di noi l' avria.
Se toccasse all' accorto! A tutti voi

Io leggo in cor; ma il mio v'è chiuso. Oh! quanto
Stupor vi prenderia, quanto disdegno,
Se ci scorgeste mai che un sol desio
A voi tutti mi lega, una speranza....
D'esservi pari un dì! — D'oro appagarmi
Credete voi. L'oro! gittarlo al piede
Del suo minor, quello è destin; ma inerme,
Umil tender la mano ad afferrarlo,
Come il mendico....

SCENA VIII.

SVARTO, ILDELCHI;
poi altri che sopraggiungono.

ILDELCHI.

Il ciel ti salvi, o Svarto:
Nessuno è qui?

SVARTO.

Nessun. Quai nuove, o duca?

ILDELCHI.

Gravi; la guerra abbiam coi Franchi: il nodo
Si ravviluppa, o Svarto; e fia mestieri
Sciorlo col ferro: il dì s'appressa, io spero,
Del guiderdon per tutti.

SVARTO.

Io nulla attendo,
Fuor che da voi.

ILDELCHI.

(a FARVALDO che sopraggiunge)

Farvaldo, alcun ti segue?

FARVALDO.

Vien su' miei passi Indolfo.

ILDELCHI.

Eccolo.

INDOLFO.

Amici!

ILDELCHI.

Vila! Ervigo!

(ad altri che entrano)

Fratelli! Ebben: supremo
È il momento, il vedete: i vinti in questa
Guerra, qual siasi il vincitor, siam noi,
Se un gran partito non si prende. Arrida
La sorte ai re; svelatamente addosso
Ci piomberan: Carlo trionfi; in preso
Regno, che posto ci riman? Con uno
De' combattenti è forza star. — Credete
Che in cor di questi re siavi un perdono
Per chi voleva un altro re?

INDOLFO.

Nessuna
Pace con lor.

ALTRI DUCHI.

Nessuna!

ILDELCHI.

È d'uopo un patto
Stringer con Carlo.

FARVALDO.

Al suo legato....

ERVIGO.

È cinto
Dagli amici de' regi; io vidi Anfrido
Porglisi al fianco; e fu pensier d'Adelchi.

ILDELCHI.

— Vada adunque un di noi; rechi le nostre

Promesse a Carlo, e con le sue ritorni,
O le rimandi.

INDOLFO.

Bene sta.

ILDELCHI.

Chi piglia
Quest'impresa?

SVARTO.

Io v'andrò. Duchi, m'udite.
Se alcun di voi quinci sparisce, i guardi
Fieno intesi a cercarlo; ed il sospetto
Cercherà l'orme sue, fin che le scopra.
Ma che un gregario cavalier, che Svarto
Manchi, non fia che più s'avvegga il mondo,
Che d'un pruno scemato alla foresta.
Se alla chiamata alcun mi noma, e chiede:
Dov'è? dica un di voi: Svarto? io lo vidi
Scorrer lungo il Ticino; il suo destriero
Imbizzarrì, giù dall'arcion nell'onda
Lo scosse; armato egli era, e più non salse.
Sventurato! diranno; e più di Svarto
Non si farà parola. A voi non lice
Inosservati andar: ma nel mio volto
Chi fisserà lo sguardo? Al calpestio
Del mio ronzin che solo arrivi, appena
Qualche Latin fia che si volga; e il passo
Tosto mi sgombrerà.

ILDELCHI.

Svarto, io da tanto
Non ti credea.

SVARTO.

Necessità lo zelo
Rende operoso; e ad arrecar messaggi
Non è mestier che di prontezza.

ILDELCHI.

Amici!

Ch' ei vada?

I DUCHI.

Ei vada.

ILDELCHI.

Al dì novello in pronto

Sii, Svarto; e in un gli ordini nostri il fieno.

FINE DELL' ATTO PRIMO.

MARTINO.

Eletto
A strugger gliempi! ad insegnarti io vengo
La via.

CARLO.

Qual via?

MARTINO.

Quella ch' io feci.

Scena III.

ATTO SECONDO

SCENA PRIMA.

Campo de' Franchi in Val di Susa.

CARLO, PIETRO.

PIETRO.

Carlo invitto, che udii? Toccato ancora
Il suol non hai dove il secondo regno
Il Signor ti destina; e di ritorno
Per tutto il campo si bisbiglia! Oh! possa,
Dal tuo labbro real tosto smentita,
L'empia voce cader! L'età ventura
Non abbia a dir che sul principio tronca
Giacque un'impresa risoluta in cielo,
Abbracciata da te. No; ch'io non torni
Al Pastor santo, e debba dirgli: il brando,
Che suscitato Iddio t'avea, ricadde
Nella guaina; il tuo gran figlio volle,
Volle un momento, e disperò.

CARLO.

Quant' io
Per la salvezza di tal padre oprai,
Uomo di Dio, tu lo vedesti, il vide

Il mondo, e fede ne farà. Di quello
Che resti a far, dal mio desir consiglio
Non prenderò, quando m' ha dato il suo
Necessità. L'Onnipotente è un solo.
Quando all' orecchio mi pervenne il grido
Del Pastor minacciato, io, su gl' infranti
Idoli vincitor, dietro l' infido
Sassone camminava; e la sua fuga
Mi batteva la via; ristetti in mezzo
Della vittoria, e patteggiai là dove
Tre dì più tardi comandar potea.
Tenni il campo in Ginevra; al voler mio
Ogni voler piegò; Francia non ebbe
Più che un affar; tutta si mosse; al varco
D'Italia s'affacciò volonterosa,
Come al racquisto di sue terre andrìa.
Ora, a che siam tu il vedi: il varco è chiuso.
Oh! se frapposti tra il conquisto e i Franchi
Fosser uomini sol, questa parola
Il re de' Franchi proferir potrebbe:
Chiusa è la via? Natura al mio nemico
Il campo preparò, gli abissi intorno
Gli scavò per fossati; e questi monti,
Che il Signor fabbricò, son le sue torri
E i battifredi: ogni più picciol varco
Chiuso è di mura, onde insultare ai mille
Potrieno i dieci, ed ai guerrier le donne.
— Già troppo, in opra ove il valor non basta,
Di valenti io perdei: troppo, fidando
Nel suo vantaggio, il fiero Adelchi ha tinta
Di Franco sangue la sua spada. Ardito
Come un leon presso la tana, ei piomba,
Percote, e fugge. Oh ciel! più volte io stesso,
Nell'alta notte visitando il campo,

Fermo presso le tende, udii quel nome
Con terror proferito. I Franchi miei
Ad una scola di terror più a lungo
Io non terrò. S'io del nemico a fronte
Venir poteva in campo aperto, oh! breve
Era questa tenzon, certa l'impresa....
Fin troppo certa per la gloria. E Svarto,
Un guerrier senza nome, un fuggitivo,
L'avria con me divisa; ei che già vinti
Mi rassegnò tanti nemici. Un giorno,
Men che un giorno bastava: Iddio mel niega.
Non se ne parli più.

PIETRO.

Re, all'umil servo
Di Colui che t'elesse, e pose il regno
Nella tua casa, non vorrai tu i preghi
Anco inibir. Pensa a che man tu lasci
Quel che padre tu nomi. Il suo nemico
Già provocato a guerra avevi, in armi
Già tu scendevi, e ancor di rabbia insano,
Più che di tema, il crudo veglio al santo
Pastor mandava ad intimar, che ai Franchi
Desse altri re: — tu li conosci. Ei tale
Mandò risposta a quel tiranno: immota
Sia questa man per sempre; inaridisca
Il crisma santo su l'altar di Dio,
Pria che, sparso da me, seme diventi
Di guerra contro il figliuol mio. — T'aiti
Quel tuo figliuol, fe' replicargli il rege;
Ma pensa ben, che s'ei ti manca un giorno,
Fia risoluta fra noi due la lite.

CARLO.

A che ritenti questa piaga? In vani
Lamenti vuoi che anch'io mi perda? o pensi

Che abbia Carlo mestier di sproni al fianco?
— È in periglio Adrian; forse è mestieri
Che altri a Carlo il rimembri? il vedo, il sento;
E non è detto di mortal che possa
Crescere il cruccio che il mio cor ne prova.
Ma superar queste bastite, al suo
Scampo volar... de' Franchi il re nol puote.
Detto io te l'ho; nè volontier ripeto
Questa parola. — Io da' miei Franchi ottenni
Tutto finor, perchè sol grandi io chiesi
E fattibili cose. All' uom che stassi
Fuor degli eventi e guata, arduo talvolta
Ciò ch' è più lieve appar, lieve talvolta
Ciò che la possa de' mortali eccede.
Ma chi tenzona con le cose, e deve
Ciò ch' egli agogna conseguir con l'opra,
Quei conosce i momenti. — E che potea
Io far di più? Pace al nemico offersi,
Sol che le terre dei Romani ci sgombri;
Oro gli offersi per la pace; e l'oro
Ei ricusò! Vergogna! a ripararla
Sul Vésero ne andrò.

SCENA II.

ARVINO e DETTI.

ARVINO.

Sire, nel campo
Un uom latino è giunto, e il tuo cospetto
Chiede.

PIETRO.

Un Latin?

CARLO.

Donde arrivò? Le Chiuse
Come varcò?

ARVINO.

Per calli sconosciuti,
Declinandole, ei venne; e a te si vanta
Grande avviso recar.

CARLO.

Fa ch' io gli parli.

(ARVINO parte)

E tu meco l' udrai. Nulla intentato
Per la salvezza d' Adriano io voglio
Lasciar: di questo testimon ti chiamo.

SCENA III.

MARTINO introdotto da ARVINO, e DETTI.

(ARVINO si ritira)

CARLO.

Tu se' latino, e qui? tu nel mio campo,
Illeso, inosservato?

MARTINO.

Inclita speme
Dell' ovil santo e del Pastor, ti veggo;
E de' miei stenti e de' perigli è questa
Ampia mercè; ma non è sola. Eletto
A strugger gli empi! ad insegnarti io vengo
La via.

CARLO.

Qual via?

MARTINO.

Quella ch' io feci.

CARLO.

E come

Giungesti a noi? Chi se'? Donde l' ardito
Pensier ti venne?

MARTINO.

All' ordin sacro ascritto
De' diaconi io son: Ravenna il giorno
Mi diè: Leone, il suo Pastor, m' invia.
Vanne, ei mi disse, al salvator di Roma;
Trovalo: Iddio sia teco; e s' Ei di tanto
Ti degna, al re sii scorta: a lui di Roma
Presenta il pianto e d' Adrian.

CARLO.

Tu vedi
Il suo legato.

PIETRO.

Ch' io la man ti stringa,
Prode concittadino: a noi tu giungi
Angel di gioia.

MARTINO.

Uom peccator son io;
Ma la gioia è dal cielo, e non fia vana.

CARLO.

Animoso Latin, ciò che veduto,
Ciò che hai sofferto, il tuo cammino e i rischi,
Tutto mi narra.

MARTINO.

Di Leone al cenno,
Verso il tuo campo io mi drizzai; la bella
Contrada attraversai, che nido è fatta
Del Longobardo e da lui piglia il nome.
Scorsi ville e città, sol di latini
Abitatori popolate: alcuno
Dell' empia razza a te nemica e a noi
Non vi riman, che le superbe spose
De' tiranni e le madri, ed i fanciulli

Che s' addestrano all' armi, e i vecchi stanchi,
Lasciati a guardia de' cultor soggetti,
Come radi pastor di folto armento.
Giunsi presso alle Chiuse: ivi addensati
Sono i cavalli e l' armi; ivi raccolta
Tutta una gente sta, perchè in un colpo
Strugger la possa il braccio tuo.

CARLO.

Toccasti
Il campo lor? qual è? che fan?

MARTINO.

Securi
Da quella parte che all' Italia è volta,
Fossa non hanno, nè ripar, nè schiere
In ordinanza: a fascio stanno; e solo
Si guardan quinci, donde solo han tema
Che tu attinger li possa. A te, per mezzo
Il campo ostil, quindi venir non m' era
Possibil cosa; e nol tentai; chè cinto
Al par di rocca è questo lato; e mille
Volte nemico tra costor chiarito
M' avria la breve chioma, il mento ignudo,
L' abito, il volto ed il sermon latino.
Straniero ed inimico, inutil morte
Trovato avrei; reddir senza vederti
M' era più amaro che il morir. Pensai
Che dall' aspetto salvator di Carlo
Un breve tratto mi partia: risolsi
La via cercarne, e la rinvenni.

CARLO.

E come
Nota a te fu? come al nemico ascosa?

MARTINO.

Dio gli accecò, Dio mi guidò. Dal campo

Inosservato uscii; l' orme ripresi
Poco innanzi calcate; indi alla manca
Piegai verso aquilone, e abbandonando
I battuti sentieri, in un' angusta
Oscura valle m' internai: ma quanto
Più il passo procedea, tanto allo sguardo
Più spaziosa ella si fea. Qui scorsi
Gregge erranti e tuguri: era codesta
L' ultima stanza de' mortali. Entrai
Presso un pastor, chiesi l' ospizio, e sovra
Lanose pelli riposai la notte.
Sorto all' aurora, al buon pastor la via
Addimandai di Francia. — Oltre quei monti
Sono altri monti, ei disse, ed altri ancora;
E lontano lontan Francia; ma via
Non avvi; e mille son que' monti, e tutti
Erti, nudi, tremendi, inabitati,
Se non da spirti, ed uom mortal giammai
Non li varcò. — Le vie di Dio son molte,
Più assai di quelle del mortal, risposi;
E Dio mi manda. — E Dio ti scorga, ei disse:
Indi, tra i pani che teneva in serbo,
Tanti pigliò di quanti un pellegrino
Puote andar carco; e, in rude sacco avvolti,
Ne gravò le mie spalle: il guiderdone
Io gli pregai dal cielo, e in via mi posi.
Giunsi in capo alla valle, un giogo ascesi,
E in Dio fidando, lo varcai. Qui nulla
Traccia d' uomo apparia; solo foreste
D' intatti abeti, ignoti fiumi, e valli
Senza sentier: tutto tacea; null' altro
Che i miei passi io sentiva, e ad ora ad ora
Lo scrosciar dei torrenti, o l' improvviso
Stridir del falco, o l' aquila, dall' erto

Nido spiccata sul mattin, rombando
Passar sovra il mio capo, o, sul meriggio,
Tocchi dal sole, crepitar del pino
Silvestre i coni. Andai così tre giorni;
E sotto l' alte piante, o ne' burroni
Posai tre notti. Era mia guida il sole;
Io sorgeva con esso, e il suo viaggio
Seguìa, rivolto al suo tramonto. Incerto
Pur del cammino io gìa, di valle in valle
Trapassando mai sempre; o se talvolta
D' accessibil pendìo sorgermi innanzi
Vedeva un giogo, e n' attingea la cima,
Altre più eccelse cime, innanzi, intorno
Sovrastavanmi ancora; altre, di neve
Da sommo ad imo biancheggianti, e quasi
Ripidi, acuti padiglioni, al suolo
Confitti; altre ferrigne, erette a guisa
Di mura, insuperabili. — Cadeva
Il terzo sol quando un gran monte io scersi,
Che sovra gli altri ergea la fronte, ed era
Tutto una verde china, e la sua vetta
Coronata di piante. A quella parte
Tosto il passo io rivolsi. — Era la costa
Oriental di questo monte istesso,
A cui, di contro al sol cadente, il tuo
Campo s' appoggia, o sire. — In su le falde
Mi colsero le tenebre: le secche
Lubriche spoglie degli abeti, ond' era
Il suol gremito, mi fur letto, e sponda
Gli antichissimi tronchi. Una ridente
Speranza, all' alba, risveglionmi; e pieno
Di novello vigor la costa ascesi.
Appena il sommo ne toccai, l' orecchio
Mi percosse un ronzio che di lontano

Parea venir, cupo, incessante; io stetti,
Ed immoto ascoltai. Non eran l' acque
Rotte fra i sassi in giù; non era il vento
Che investìa le foreste, e, sibilando
D' una in altra scorrea, ma veramente
Un rumor di viventi, un indistinto
Suon di favelle e d' opre e di pedate
Brulicanti da lungi, un agitarsi
D' uomini immenso. Il cor balzommi; e il passo
Accelerai. Su questa, o re, che a noi
Sembra di qui lunga ed acuta cima
Fendere il ciel, quasi affilata scure,
Giace un' ampia pianura, e d' erbe è folta
Non mai calcate in pria. Presi di quella
Il più breve tragitto: ad ogni istante
Si fea il rumor più presso: divorai
L' estrema via: giunsi sull' orlo: il guardo
Lanciai giù nella valle, e vidi... oh! vidi
Le tende d' Israello, i sospirati
Padiglion di Giacobbe: al suol prostrato,
Dio ringraziai, li benedissi, e scesi.

CARLO.

Empio colui che non vorrà la destra
Qui riconoscer dell' Eccelso!

PIETRO.

E quanto
Più manifesta apparirà nell' opra,
A cui l' Eccelso ti destina!

CARLO.

Ed io
La compirò.

(a MARTINO)

Pensa, o Latino, e certa

Sia la risposta: a cavalieri il passo
Dar può la via che percorresti?

MARTINO.

Il puote.
E a che l'avrebbe preparata il cielo?
Per chi, signor? perchè un mortale oscuro
Al re de' Franchi narrator venisse
D'inutile portento?

CARLO.

Oggi a riposo
Nella mia tenda rimarrai: sull'alba,
Ad un' eletta di guerrier tu scorta
Per quella via sarai. — Pensa, o valente,
Che il fior di Francia alla tua scorta affido.

MARTINO.

Con lor sarò: di mie promesse pegno
Il mio capo ti fia.

CARLO.

Se di quest' alpe
Mi sferro alfine, e vincitore al santo
Avel di Piero, al desiato amplesso
Del gran padre Adrian giunger m'è dato,
Se grazia alcuna al suo cospetto un mio
Prego aver può, le pastorali bende
Circonderan quel capo; e faran fede
In quanto onor Carlo lo tenga. — Arvino!

(entra ARVINO)

I Conti e i Sacerdoti.

(al LEGATO e a MARTINO)

E voi, le mani
Alzate al ciel; le grazie a lui rendute
Preghiera sian che favor novo impetri.

(partono il LEGATO e MARTINO).

SCENA IV.

CARLO.

Così, Carlo reddiva. Il riso amaro
Del suo nemico e dell'età ventura
Gli stava innanzi; ma l'avea giurato,
Egli in Francia reddìa. — Qual de' miei prodi,
Qual de' miei fidi, per consiglio o prego,
Smosso m' avria dal mio proposto? E un solo,
Un uom di pace, uno stranier, m' apporta
Novi pensier! No: quei che in petto a Carlo
Rimette il cor, non è costui. La stella
Che scintillava al mio partir, che ascosa
Stette alcun tempo, io la riveggo. Egli era
Un fantasma d'error quel che parea
Dall'Italia rispingermi; bugiarda
Era la voce che diceami in core:
No mai, no, rege esser non puoi nel suolo
Ove nacque Ermengarda. — Oh! del tuo sangue
Mondo son io; tu vivi: e perchè dunque
Ostinata così mi stavi innanzi,
Tacita, in atto di rampogna, afflitta,
Pallida, e come del sepolcro uscita?
Dio riprovata ha la tua casa; ed io
Starle unito dovea? Se agli occhi miei
Piacque Ildegarde, al letto mio compagna
Non la chiamava alta ragion di regno?
Se minor degli eventi è il femminile
Tuo cor, che far poss'io? Che mai faria
Colui che tutti, pria d'oprar, volesse
Prevedere i dolori? Un re non puote
Correr l'alta sua via, senza che alcuno
Cada sotto il suo piè. Larva cresciuta
Nel silenzio e nell'ombra, il sol si leva,
Squillan le trombe; ti dilegua.

SCENA V.

CARLO, CONTI E VESCOVI.

CARLO.

A dura
Prova io vi posi, o miei guerrier; vi tenni
A perigli ozïosi, a patimenti
Che parean senza onor: ma voi fidaste
Nel vostro re, voi gli ubbidiste come
In un dì di battaglia. Or della prova
È giunto il fine; e un guiderdon s'appressa
Degno de' Franchi. Al sol nascente, in via
Una schiera porrassi. — Eccardo, il duce
Tu ne sarai. — Dell'inimico in cerca
N'andranno, e tosto il giungeran là dove
Ei men s'aspetta. — Ordin più chiari, Eccardo,
Io ti darò. Nel longobardo campo
Ho amici assai; come li scerna, e d'essi
Ti valga, udrai. Da queste Chiuse il resto
Voi sniderete di leggier: noi tosto
Le passerem senza contrasto, e tutti
Ci rivedremo in campo aperto. — Amici!
Non più muraglie, nè bastie, nè frecce
Da' merli uscite, e feritor che rida
Da' ripari impunito, o che improvviso
Piombi su noi; ma insegne aperte al vento,
Destrier contra destrier, genti disperse
Nel piano, e petti non da noi più lunge
Che la misura d'una lancia. Il dite
A' miei soldati; dite lor, che lieto
Vedeste il re, siccome il dì che certa
La vittoria predisse in Eresburgo;
Che sian pronti a pugnar; che di ritorno

Si parlerà dopo il conquisto, e quando
Fia diviso il bottin. Tre giorni; e poi
La pugna e la vittoria; indi il riposo
Là nella bella Italia, in mezzo ai campi
Ondeggianti di spighe, e ne' frutteti
Carchi di poma ai padri nostri ignote;
Fra i tempii antichi e gli atrii, in quella terra
Rallegrata dai canti, al sol diletta,
Che i signori del mondo in sen racchiude,
E i martiri di Dio; dove il supremo
Pastore alza le palme, e benedice
Le nostre insegne; ove nemica abbiamo
Una piccola gente, e questa ancora
Tra sè divisa, e mezza mia; la stessa
Gente su cui due volte il mio gran padre
Corse; una gente che si scioglie. Il resto
Tutto è per noi, tutto ci aspetta. — Intento,
Dalle vedette sue, miri il nemico
Moversi il nostro campo; e si rallegri.
Sogni il nostro fuggir, sogni del tempio
La scellerata preda, in sua man servo
Sogni il sommo Levita, il comun padre,
Il nostro amico, in fin che giunga Eccardo,
Risvegliator non aspettato. — E voi,
Vescovi santi e Sacerdoti, al campo
Intimate le preci. A Dio si voti
Questa impresa, ch' è sua. Come i miei Franchi,
Umiliati nella polve, innanzi
Al Re de' regi abbasseran la fronte,
Tale i nemici innanzi a lor nel campo.

FINE DELL' ATTO SECONDO.

ADELCHI.

. . . La via che avete presa, è infame:
Il nemico è di là. Seguite Adelchi.

Scena III.

ATTO TERZO

SCENA PRIMA.

Campo de' Longobardi.
Piazza dinanzi alla tenda di Adelchi.

ADELCHI, ANFRIDO.

ANFRIDO.
(che sopraggiunge)

Signor!

ADELCHI.

Diletto Anfrido; ebben, che fanno
Codesti Franchi? non dan segno ancora
Le tende al tutto di levar?

ANFRIDO.

Nessuno
Finora: immoti tuttavia si stanno,
Quali sull' alba li vedesti, quali
Son da tre dì, poi che le prime schiere
Cominciar la ritratta. Una gran parte
Scorsi del vallo, esaminando; ascesi
Una torre, e guatai; stretti li vidi
In ordinanza, folti, all'erta, in atto
Di chi assalir non pensa, ed in sospetto
Sta d'un assalto; e più si guarda, quanto

Più scemato è di forze; e senza offesa
Ritrarsi agogna, ed il momento aspetta.

ADELCHI.

E lo potrà, pur troppo! Ei parte, il vile
Offensor d'Ermengarda, ei che giurava
Di spegner la mia casa; ed io non posso
Spingergli addosso il mio destrier, tenerlo,
Dibattermi con esso, e riposarmi
Sull' armi sue! Nol posso! In campo aperto
Stargli a fronte, non posso! in queste Chiuse,
La fè de' pochi che a guardarle io scelsi,
Il cor di quelli ch' io prendea tra i pochi,
Compagni alle sortite, alla salvezza
Potè bastar d' un regno: i traditori
Stetter lontani dalla pugna, inerti,
Ma contenuti. In campo aperto, al Franco
Abbandonato da costor sarei,
Solo coi pochi. Oh vil trionfo! Il messo
Che mi dirà: Carlo è partito, un lieto
Annunzio mi darà: gioia mi fia
Che lunge ei sia dalla mia spada!

ANFRIDO.

O dolce
Signor, ti basti questa gloria. Come
Un vincitor sopra la preda, ei scese
Su questo regno, e vinto or torna: ei vinto
Si confessò quando implorò la pace,
Quando il prezzo ne offerse; e tu sei quello
Che l' hai rispinto. Il padre tuo n' esulta;
Tutto il campo il confessa; i fidi tuoi
Alteri van della tua gloria, alteri
Di dividerla teco; e quei codardi
Che a non amarti si dannar, temerti
Dovranno or più che mai.

ADELCHI.

La gloria? il mio
Destino è d'agognarla, e di morire
Senza averla gustata. Ah no! codesta
Non è ancor gloria, Anfrido. Il mio nemico
Parte impunito; a nuove imprese ei corre;
Vinto in un lato, ei di vittoria altrove
Andar può in cerca; ei che su un popol regna
D'un sol voler, saldo, gittato in uno,
Siccome il ferro del suo brando; e in pugno
Come il brando lo tiensi. Ed io sull'empio
Che m'offese nel cor, che per ammenda
Il mio regno assalì, compier non posso
La mia vendetta! Un'altra impresa, Anfrido,
Che sempre increbbe al mio pensier, nè giusta
Nè gloriosa, si presenta; e questa
Certa ed agevol fia.

ANFRIDO.

Torna agli antichi
Disegni il re?

ADELCHI.

Dubbiar ne puoi? Securo
Dalle minacce d'esti Franchi, incontro
L'apostolico sire il campo tosto
Ei moverà: noi guiderem sul Tebro
Tutta Longobardia, pronta, concorde
Contro gl'inermi, e fida allor che a certa
E facil preda la conduci. Anfrido,
Qual guerra! e qual nemico! Ancor ruine
Sopra ruine ammucchierem: l'antica
Nostr'arte è questa: ne'palagi il foco
Porremo e ne'tuguri: uccisi i primi,
I signori del suolo, e quanti a caso
Nell'asce nostre ad inciampar verranno,

Fia servo il resto, e tra di noi diviso;
E ai più sleali e più temuti, il meglio
Toccherà della preda. — Oh! mi parea,
Pur mi parea che ad altro io fossi nato,
Che ad esser capo di ladron; che il cielo
Su questa terra altro da far mi desse
Che, senza rischio e senza onor, guastarla.
— O mio diletto! O de' miei giorni primi,
De' giochi miei, dell'armi poi, de' rischi
Solo compagno e de' piacer; fratello
Della mia scelta, innanzi a te soltanto
Tutto vola sui labbri il mio pensiero.
Il mio cor m'ange, Anfrido: ei mi comanda
Alte e nobili cose; e la fortuna
Mi condanna ad inique; e strascinato
Vo per la via ch'io non mi scelsi, oscura,
Senza scopo; e il mio cor s'inaridisce,
Come il germe caduto in rio terreno,
E balzato dal vento.

ANFRIDO.

Alto infelice!
Reale amico! il tuo fedel t'ammira,
E ti compiange. Toglierti la tua
Splendida cura non poss'io, ma posso
Teco sentirla almeno. Al cor d'Adelchi
Dir che d'omaggi, di potenza e d'oro
Sia contento, il poss'io? dargli la pace
De' vili, il posso? e lo vorrei, potendo?
— Soffri e sii grande: il tuo destino è questo,
Finor: soffri, ma spera: il tuo gran corso
Comincia appena; e chi sa dir, quai tempi,
Quali opre il cielo ti prepara? il cielo
Che re ti fece, ed un tal cor ti diede.

SCENA II.

ADELCHI, DESIDERIO.

(ANFRIDO si ritira)

DESIDERIO.

Figlio, a te, rege qual son io, m' è tolto
Esser largo d' onor: farti più grande
Nessun mortale il può; ma un premio io tengo
Caro alla tua pietà, la gioia e l' alte
Lodi d' un padre. Salvator d' un regno,
La tua gloria or comincia: altro più largo
E agevol campo le si schiude. I dubbi,
Ed i timor, che a' miei disegni un giorno
Tu frapponevi, ecco, gli ha sciolti il tuo
Braccio; ogni scusa il tuo valor ti fura.
Dissipator di Francia! io ti saluto
Conquistator di Roma: al nobil serto
Che non intero mai passò sul capo
Di venti re, tu di tua man porrai
L' ultima fronda, e la più bella.

ADELCHI.

A quale
Tu vogli impresa, il tuo guerriero, o padre,
Ubbidiente seguiratti.

DESIDERIO.

E a tanto
Acquisto, o figlio, ubbidienza sola
Spinger ti può?

ADELCHI.

Questa è in mia mano; e intera
L' avrai, fin ch' io respiro.

DESIDERIO.

Ubbidiresti
Biasmando?

ADELCHI.

Ubbidirei.

DESIDERIO.

Gloria e tormento
Della canizie mia, braccio del padre
Nella battaglia, e ne' consigli inciampo!
Sempre così, sempre fia d' uopo a forza
Traggerti alla vittoria?

SCENA III.

Uno SCUDIERO frettoloso e atterrito, e DETTI.

LO SCUDIERO.

I Franchi! i Franchi!

DESIDERIO.

Che dici, insano?

UN ALTRO SCUDIERO.

I Franchi, o re.

DESIDERIO.

Che Franchi?

(la scena s' affolla di LONGOBARDI fuggitivi. Entra BAUDO)

ADELCHI.

Baudo, che fu?

BAUDO.

Morte e sventura! Il campo
È invaso e rotto d' ogni parte: al dorso
Piombano i Franchi ad assalirci.

DESIDERIO.

I Franchi!

Per qual via?

BAUDO.

Chi lo sa?

ADELCHI.

Corriamo; ei fia
Un drappello sbandato.

(in atto di partire)

BAUDO.

Un' oste intera:
Gli sbandati siam noi: tutto è perduto.

DESIDERIO.

Tutto è perduto?

ADELCHI.

Ebben, compagni, i Franchi?
Non siam noi qui per essi? Andiam: che importa
Da che parte sian giunti? I nostri brandi,
Per riceverli, abbiamo. I brandi in pugno!
Ei gli han provati: è una battaglia ancora:
Non v' è sorpresa pel guerrier: tornate;
Via, Longobardi, indietro; ove correte,
Per Dio? La via che avete presa è infame:
Il nemico è di là. Seguite Adelchi.

(entra ANFRIDO)

Anfrido!

ANFRIDO.

O re, son teco.

ADELCHI.

(avviandosi)

O padre; accorri,
Veglia alle Chiuse.

(parte seguito da ANFRIDO, da BAUDO e da alcuni LONGOBARDI.)

DESIDERIO.

(ai fuggitivi che attraversano la scena)

Sciagurati! almeno
Alle Chiuse con me: se tanto a core
Vi sta la vita, ivi son torri e mura
Da porla in salvo.

(sopraggiungono soldati fuggitivi dalla parte opposta a quella da cui è partito ADELCHI)

UN SOLDATO FUGGITIVO.

O re, tu qui? Deh! fuggi.

(attraversa le scene)

DESIDERIO.

Infame! al re questo consiglio? E voi,
Da chi fuggite? In abbandon le Chiuse
Voi lasciate così? Che fu? Viltade
V' ha tolto il senno.

(i SOLDATI continuano a fuggire. DESIDERIO appunta la spada al petto d' uno di essi, e lo ferma.)

Senza cor, se il ferro
Fuggir ti fa, questo è pur ferro, e uccide
Come quello de' Franchi. Al re favella:
Perchè fuggite dalle Chiuse?

SOLDATI.

I Franchi
Dall' altra parte hanno sorpreso il campo;
Gli abbiam veduti dalle torri. I nostri
Son dispersi.

DESIDERIO.

Tu menti. Il figliuol mio
Gli ha radunati, e li conduce incontro
A que' pochi nemici. Indietro!

SOLDATI.

O sire,
Non è più tempo; e' non son pochi; e' giungono;
Scampo non v' è: schierati ei sono; e i nostri
Chi qua, chi là, senz' arme, in fuga: Adelchi
Non li raduna: siam traditi.

DESIDERIO.

(ai fuggitivi che s' affollano)

Oh vili!
Alle Chiuse salviamci; ivi a difesa
Restar si può.

UN SOLDATO.

Sono deserte: i Franchi
Le passeranno; e noi siam posti intanto
Tra due nemici: un piccol varco appena
Resta alla fuga: or or fia chiuso.

DESIDERIO.

Ebbene;
Moriam qui da guerrier.

UN ALTRO SOLDATO.

Siamo traditi;
Siam venduti al macello.

UN ALTRO SOLDATO.

In giusta guerra
Morir vogliam, come a guerrier conviensi,
Non isgozzati a tradimento.

ALTRO SOLDATO.

I Franchi!

MOLTI SOLDATI.

Fuggiamo!

DESIDERIO.

Ebben, correte; anch' io con voi
Fuggo: è destin di chi comanda ai tristi.

(s'avvia coi fuggitivi.)

SCENA IV.

Parte del campo abbandonato da' Longobardi, sotto alle Chiuse.

CARLO circondato da CONTI FRANCHI, SVARTO.

CARLO.

Ecco varcate queste Chiuse. A Dio
Tutto l' onor. Terra d' Italia, io pianto
Nel tuo sen questa lancia, e ti conquisto.

È una vittoria senza pugna. Eccardo
Tutto ha già fatto.

(a uno de' CONTI)

Su quel colle ascendi,
Guarda se vedi la sua schiera, e tosto
Vieni a darmene avviso.

(il CONTE parte.)

SCENA V.

RUTLANDO, e DETTI.

CARLO.

E che? Rutlando,
Tu riedi dal conflitto?

RUTLANDO.

O re, ti chiamo
In testimonio, e voi Conti, che in questo
Vil giorno il brando io non cavai: ferisca
Oggi chi vuol: gregge atterrito e sperso,
Io non l'inseguo.

CARLO.

E non trovasti alcuno
Che mostrasse la fronte?

RUTLANDO.

Incontro io vidi
Un drappello venirmi, ed alla testa
Più duchi avea: sopra lor corsi; e quelli
Calar tosto i vessilli, e fecer segni
Di pace, e amici si gridaro. — Amici?
Noi l'eravam più assai, quando alle Chiuse
Ci scontravam. — Chiesero il re; le spalle
Lor volsi; or li vedrai. No: s'io sapea
A qual nemico si venia, per certo
Mosso di Francia non sarei.

CARLO.

T' accheta,
Prode tra' prodi miei. Bello è d' un regno,
Sia comunque, l' acquisto; in lungo, il vedi,
Non andrà questo; e non temer che manchi
Da far: Sassonia non è vinta ancora.

(entra il CONTE spedito da CARLO)

CONTE.

(a CARLO)

Eccardo è in campo, e verso noi s' avanza;
Ei procede in battaglia: i Longobardi,
Tra il nostro campo e il suo, sfilati, in folla,
Sfuggono a destra ed a sinistra: il piano,
Che da lui ci divide, or or fia sgombro.

CARLO.

Esser dovea così.

CONTE.

Vidi un drappello,
Che s' arrendette ai nostri; e a questa volta
Venia correndo.

UN ALTRO CONTE.

È qui.

CARLO.

Svarto, son quelli
Che m' annunziasti?

SVARTO.

Il son. — Compagni!

SCENA VI.

ILDECHI, ed altri DUCHI, GIUDICI, SOLDATI longobardi, e DETTI.

ILDECHI.

O Svarto,
Il re!

CARLO.

Son desso.

ILDECHI.

(s'inginocchia e mette le sue mani tra quelle di CARLO)

O re de' Franchi e nostro!
Nella tua man vittoriosa accogli
La nostra man devota, e dalla bocca
De' Longobardi tuoi l' omaggio accetta,
A te promesso da gran tempo.

CARLO.

Svarto,
Conte di Susa....

SVARTO.

O re, qual grazia?...

CARLO.

Il nome
Dimmi di questi a me devoti.

SVARTO.

Il duca
Di Trento Ildechi, di Cremona Ervigo,
Ermenegildo di Milano, Indolfo
Di Pisa, Vila di Piacenza: questi
Giudici son; questi guerrieri.

CARLO.

Alzatevi,
Fedeli miei, giudici e duchi, ognuno
Nel grado suo, per ora. I primi istanti
Che di riposo avremo, io li destino
Al guiderdon de' vostri merti: il tempo
Questo è d'oprar. Prodi Fedeli, ai vostri
Fratei tornate; dite lor, che ad una
Gente germana, di german guerrieri
Capo, guerra io non porto: una famiglia
Riprovata dal ciel, del solio indegna,

A balzarnela io venni. Al vostro regno
Non fia mutato altro che il re. Vedete
Quel sol? qualunque, in pria ch' ei scenda, omaggio
In mia mano a far venga, o de' Fedeli
Franchi, o di voi, nel grado suo serbato,
Mio Fedel diverrà. Chi a me dinanzi
Tragga i due che fur regi, un premio aspetti
Pari all' opra.

(i LONGOBARDI partono)

CARLO.

(a RUTLANDO in disparte)

Rutlando, ho io chiamati
Prodi costor?

RUTLANDO.

Pur troppo.

CARLO.

Errato ha il labbro
Del re. Questa parola ai Franchi miei
In guiderdon la serbo. Oh! possa ognuno
Dimenticar ch' io proferita or l' abbia.

(s' avvia.

SCENA VII.

ANFRIDO ferito, portato da due FRANCHI, e DETTI.

RUTLANDO.

Ecco un nemico. Ove si pugna?

UN FRANCO.

Il solo
Che pugnasse, è costui.

CARLO.

Solo?

IL FRANCO.

Gran parte

Gettan l' arme, e si danno; in fuga a torme
Altri ne van. Lento ritrarsi e solo
Costui vedemmo, che alle barde, all' armi,
Uom d' alto affar parea: quattro guerrieri
Da un drappel ci spiccammo, e a tutta briglia
Sull' orme sue, pei campi. Egli inseguito
Nulla affrettò della sua fuga; e quando
Sopra gli fummo, si rivolse. Arrenditi,
Gli gridiamo; ci ne affronta: al più vicino
Vibra l' asta, e lo abbatte: la ritira,
Prostra il secondo ancor; ma nello stesso
Ferir, percosso dalle nostre ci cadde.
Quando fu al suol, tese le mani in atto
Di supplicante, e ci pregò, che posto
Ogni rancor, sull' aste nostre ci fosse
Portato lungi dal tumulto, in loco
Dove in pace ei si muoia. Invitto sire,
Meglio da far quivi non c' era: al prego
Ci arrendemmo.

CARLO.

E ben feste: a chi resiste
L' ire vostre serbate.

(a SVARTO)

Il riconosci?

SVARTO.

Anfrido egli è, scudier d' Adelchi.

CARLO.

Anfrido,
Tu solo andavi contro a lor?

ANFRIDO.

Bisogno
C' è di compagni per morir?

CARLO.

Rutlando,

Ecco un prode.

(ad ANFRIDO)

O guerrier, perchè gittavi
Una vita sì degna? e non sapevi
Che nostra divenia? che, a noi cedendo,
Guerrier restavi e non prigion di Carlo?

ANFRIDO.

Io viver tuo guerrier, quand' io potea
Morir quello d' Adelchi? Al ciel diletto
È Adelchi, o re. Da questo giorno infame
Trarrallo il ciel, lo spero, e ad un migliore
Vorrà serbarlo: ma, se mai... rammenta
Che, regnante o caduto, è tale Adelchi,
Che chi l' offende, il Dio del cielo offende
Nella più pura immagin sua. Lo vinci
Tu di fortuna e di poter, ma d' alma
Nessun mortale: un che si muor tel dice.

CARLO.

(ai CONTI)

Amar così deve un Fedel.

(ad ANFRIDO)

Tu porti
Teco la nostra stima. È il re de' Franchi
Che ti stringe la man, d' onore in segno,
E d' amistà. Nel suol de' prodi, o prode,
Il tuo nome vivrà; le franche donne
L' udran dal nostro labbro, e il ridiranno
Con riverenza e con pietà: riposo
Ti pregheran. Fulrado, a questo pio
Presta gli estremi ufizi.

(ai SOLDATI che rimangono)

In lui vedete
Un amico del re. Conti, ad Eccardo
Incontro andiam: nobil saluto ei merta.

SCENA VIII.

Bosco solitario.

DESIDERIO, VERMONDO, altri LONGOBARDI fuggiaschi in disordine.

VERMONDO.

Siamo in salvo, o mio re: scendi, e su queste
Erbe l' antico e venerabil fianco
Riposa alquanto. O mio signor, ripiglia
Gli affaticati spirti. Assai dal campo
Siam lunge, e fuor di strada: al nostro orecchio
Lo scellerato mormorio non giunge.
Cinto non sei che di leali.

DESIDERIO.

E Adelchi?

VERMONDO.

Or or fia qui, lo spero; alla sua traccia
Più d' un fido inviai, che lo ritragga
Dall' empio rischio, a miglior pugna il serbi,
E a questa posta de' leali il guidi.

DESIDERIO.

O mio Vermondo, il vecchio rege è stanco,
È stanco — dalla fuga.

VERMONDO.

Ahi traditori!

DESIDERIO.

Vili! Nel fango han trascinato i bianchi
Capelli del lor re; l' hanno costretto,
Come un vile, a fuggir. — Fuggire! e quinci
Non sorgerò che per fuggir di nuovo?
A che pro? dove? in traccia d' un sepolcro
Privo di gloria? — E compie? Io, per costoro,

Fuggir? Chi il regno mi rapì, mi tolga
La vita. Ebben? quand' io sarò sotterra,
Che mi farà codesto Carlo?

VERMONDO.

O nostro
Re per sempre, fa cor: son molti i fidi;
La sorpresa gli ha spersi; a te d' intorno
Li chiamerà l' onor: ti restan tante
Città munite; e Adelchi vive, io spero.

DESIDERIO.

Maledetto quel dì che sopra il monte
Alboino salì, che in giù rivolse
Lo sguardo, e disse: questa terra è mia!
Una terra infedel che sotto i piedi
De' successori suoi doveva aprirsi,
Ed ingoiarli! Maledetto il giorno,
Che un popol vi guidò, che la dovea
Guardar così! che vi fondava un regno,
Che un' esecranda ora d' infamia ha spento!

VERMONDO.

Il re!

DESIDERIO.

Figlio, sei tu?

SCENA IX.

ADELCHI, e DETTI.

ADELCHI.

Padre, ti trovo!
(s' abbracciano)

DESIDERIO.

S' io t' avessi ascoltato!

ADELCHI.

Oh! che rammenti?

Padre, tu vivi; un alto scopo ancora
È serbato a' miei dì; spender li posso
In tua difesa. — O mio signor, la lena
Come ti regge?

DESIDERIO.

Oh! per la prima volta,
Sento degli anni e degli stenti il peso.
Di gravi io ne portai; ma allor non era
Per fuggire un nemico.

ADELCHI.

(ai LONGOBARDI)

Ecco, o guerrieri,
Il vostro re.

UN LONGOBARDO.

Noi morirem per lui!

MOLTI LONGOBARDI.

Tutti morrem!

ADELCHI.

Quand' è così, salvargli
Forse potrem più che la vita. — E a questa
Causa, or sì dubbia ma ognor sacra, afflitta
Ma non perduta, voi legate ancora
La vostra fede?

UN LONGOBARDO.

A' tuoi guerrieri, Adelchi,
Risparmia i giuri: ai longobardi labbri
Disdicon oggi, o re: somiglian troppo
Allo spergiuro. Opre ci chiedi: il solo
Segno de' fidi è questo omai.

ADELCHI.

V' ha dunque
De' Longobardi ancora! — Ebben; corriamo
Sopra Pavia; fuggiam, salviam per ora
La nostra vita, ma per farla in tempo

Cara costar; donarla al tradimento
Non è valor. Quanti potrem dispersi
Raccoglierem per via; misti con noi
Ritorneran soldati. Entro Pavia,
A riposo, a difesa, o padre, intanto
Ristar potrai: cinta di mura intatte,
Ricca d' arme è Pavia: due volte Astolfo
Vi si chiuse fuggiasco, e re ne uscìo.
Io mi getto in Verona. O re, trascegli
L' uom che restar deva al tuo fianco.

DESIDERIO.

Il duca
D' Ivrea.

ADELCHI.

(a GUNTIGI che s' avanza)

Guntigi, io ti confido il padre.
Il duca di Verona ov' è?

GISELBERTO.

(si avanza)

Tra i fidi.

ADELCHI.

Meco verrai: nosco trarrem Gerberga.
Tristo colui che nella sua sventura
Gli sventurati obblia! Baudo, il tuo posto
Lo sai: chiuditi in Brescia; ivi difendi
Il tuo ducato, ed Ermengarda. — E voi,
Alachi, Ansuldo, Ibba, Cunberto, Ansprando,

(li sceglie tra la folla)

Tornate al campo: oggi pur troppo ai Franchi
Ponno senza sospetto i Longobardi
Mischiarsi: esaminate; i duchi, i conti
Esplorate, e i guerrier: dai traditori
Discernete i sorpresi; e a quei che mesti
Vergognosi vedrete da codesto

Orrido sogno di viltà destarsi,
Dite ch' è tempo ancor, che i re son vivi,
Che si combatte, che una via rimane
Di morir senza infamia; e li guidate
Alle città munite. Ei diverranno
Invitti: il brando del guerrier pentito
È ritemprato a morte. Il tempo, i falli
Dell' inimico, il vostro cor, consigli
Inaspettati vi daranno. Il tempo
Porterà la salute; il regno è sperso
In questo dì, ma non distrutto!

(partono gli indicati da ADELCHI)

DESIDERIO.

O figlio!
Tu m' hai renduto il mio vigor: partiamo.

ADELCHI.

Padre, io t' affido a questi prodi; or ora
Anch' io teco sarò.

DESIDERIO.

Che attendi?

ADELCHI.

Anfrido.
Ei dal mio fianco si disgiunse, e volle
Seguirmi da lontan; più presso al rischio
Star, per guardarmi: io non potei dal duro
Voler, da tanta fedeltà distorlo.
Seco indugiarmi, di tua vita in forse,
Io non potea: ma tu sei salvo, e quinci
Non partirò, fin ch' ei non giunga.

DESIDERIO.

E teco
Aspetterò.

ADELCHI.

Padre...

(a un SOLDATO che sopraggiunge)

Vedesti Anfrido?

IL SOLDATO.

Re, che mi chiedi?

ADELCHI.

O ciel! favella.

IL SOLDATO.

Il vidi
Morto cader.

ADELCHI.

Giorno d' infamia e d' ira,
Tu se' compiuto! O mio fratel, tu sei
Morto per me! tu combattesti!... ed io....
Crudel! perchè volesti ad un periglio
Solo andar senza me? Non eran questi
I nostri patti. Oh Dio!... Dio, che mi serbi
In vita ancor, che un gran dover mi lasci,
Dammi la forza per compirlo. — Andiamo.

CORO.

Dagli atrii muscosi, dai Fori cadenti,
Dai boschi, dall' arse fucine stridenti,
Dai solchi bagnati di servo sudor,
Un volgo disperso repente si desta;
Intende l' orecchio, solleva la testa
Percosso da novo crescente romor.

Dai guardi dubbiosi, dai pavidi volti,
Qual raggio di sole da nuvoli folti,
Traluce de' padri la fiera virtù:
Ne' guardi, ne' volti confuso ed incerto
Si mesce e discorda lo spregio sofferto
Col misero orgoglio d' un tempo che fu.

S' aduna voglioso, si sperde tremante,
Per torti sentieri, con passo vagante,
Fra tema e desire, s' avanza e ristà;
E adocchia e rimira scorata e confusa
De' crudi signori la turba diffusa,
Che fugge dai brandi, che sosta non ha.

Ansanti li vede, quai trepide fere,
Irsuti per tema le fulve criniere,
Le note latebre del covo cercar;
E quivi, deposta l' usata minaccia,
Le donne superbe, con pallida faccia,
I figli pensosi pensose guatar.

E sopra i fuggenti, con avido brando,
Quai cani disciolti, correndo, frugando,
Da ritta, da manca, guerrieri venir:
Li vede, e rapito d' ignoto contento,
Con l' agile speme precorre l' evento,
E sogna la fine del duro servir.

Udite! Quei forti che tengono il campo,
Che ai vostri tiranni precludon lo scampo,
Son giunti da lunge, per aspri sentier:
Sospeser le gioie dei prandi festosi,
Assursero in fretta dai blandi riposi,
Chiamati repente da squillo guerrier.

Lasciar nelle sale del tetto natio
Le donne accorate, tornanti all' addio,
A preghi e consigli che il pianto troncò:
Han carca la fronte de' pesti cimieri,
Han poste le selle sui bruni corsieri,
Volaron sul ponte che cupo sonò.

A torme, di terra passarono in terra,
Cantando giulive canzoni di guerra,
Ma i dolci castelli pensando nel cor:
Per valli petrose, per balzi dirotti,
Vegliaron nell' arme le gelide notti,
Membrando i fidati colloqui d' amor.

Gli oscuri perigli di stanze incresciose,
Per greppi senz' orma le corse affannose,
Il rigido impero, le fami durar:
Si vider le lance calate sui petti,
A canto agli scudi, rasente agli elmetti,
Udiron le frecce fischiando volar.

E il premio sperato, promesso a quei forti,
Sarebbe, o delusi, rivolger le sorti,
D' un volgo straniero por fine al dolor?
Tornate alle vostre superbe ruine,
All' opere imbelli dell' arse officine,
Ai solchi bagnati di servo sudor.

Il forte si mesce col vinto nemico,
Col novo signore rimane l' antico;
L' un popolo e l' altro sul collo vi sta.
Dividono i servi, dividon gli armenti;
Si posano insieme sui campi cruenti
D' un volgo disperso che nome non ha.

FINE DELL' ATTO TERZO.

FOCOSI DIS.
RATTI INC.
ERMENGARDA.
(in delirio)
. . . . . Oh ciel! che veggio?
Tu le sorridi? Ah no! cessa il crudele
Scherzo: ei mi strazia, io nol sostengo.
Scena prima.

ATTO QUARTO

SCENA PRIMA.

Giardino nel monastero di San Salvatore in Brescia.

ERMENGARDA, sostenuta da due DONZELLE, ANSBERGA.

ERMENGARDA.

Qui sotto il tiglio, qui.
(s'adagia sur un sedile)
Come è soave
Questo raggio d'april! come si posa
Sulle fronde nascenti! Intendo or come
Tanto ricerchi il sol colui che, d'anni
Carco, fuggir sente la vita!
(alle DONZELLE)
A voi
Grazie, a voi, che, reggendo il fianco infermo,
Pago feste l'amor ch'oggi mi prese
Di circondarmi ancor di queste aperte
Aure, ch'io prime respirai, del Mella:
Sotto il mio cielo di sedermi, e tutto
Vederlo ancor, fin dove il guardo arriva.
— Dolce sorella, a Dio sacrata madre,

Pietosa Ansberga!

(le porge la mano: le DONZELLE si ritirano: ANSBERGA siede.)

— Di tue cure il fine
S' appressa, e di mie pene. Oh! con misura
Le dispensa il Signor. Sento una pace
Stanca, foriera della tomba: incontro
L' ora di Dio più non combatte questa
Mia giovinezza doma; e dolcemente,
Più che sperato io non avrei, dal laccio
L' anima, antica nel dolor, si solve.
L' ultima grazia ora ti chiedo: accogli
Le solenni parole, i voti ascolta
Della morente, in cor li serba, e puri
Rendili un giorno a quei ch' io lascio in terra.
— Non turbarti, o diletta: oh! non guardarmi
Accorata così. Di Dio, nol vedi?,
Questa è pietà. Vuoi che mi lasci in terra
Pel dì che Brescia assaliran? per quando
Un tal nemico appresserà? che a questo
Ineffabile strazio Ei qui mi tenga?

ANSBERGA.

Cara infelice, non temer: lontane
Da noi son l' armi ancor: contra Verona,
Contra Pavia, de' re, dei fidi asilo,
Tutte le forze sue quell' empio adopra:
E, spero in Dio, non basteranno. Il nostro
Nobil cugin, l' ardito Baudo, il santo
Vescovo Ansvaldo, a queste mura intorno
Del Benaco i guerrieri e delle valli
Han radunati; e immoti stanno, accinti
A difesa mortal. Quando Verona
Cada e Pavia (Dio, nol consenti!) un novo
Lungo conflitto....

ERMENGARDA.

Io nol vedrò: disciolta
Già d' ogni tema e d' ogni amor terreno,
Dal rio sperar, lunge io sarò; pel padre
Io pregherò, per quell' amato Adelchi,
Per te, per quei che soffrono, per quelli
Che fan soffrir, per tutti. — Or tu raccogli
La mia mente suprema. Al padre, Ansberga,
Ed al fratel, quando li veda — oh questa
Gioia negata non vi sia! — dirai
Che, all' orlo estremo della vita, al punto
In cui tutto s' obblìa, grata e soave
Serbai memoria di quel dì, dell' atto
Cortese, allor che a me tremante, incerta
Steser le braccia risolute e pie,
Nè una reietta vergognar; dirai
Che al trono del Signor, caldo, incessante,
Per la vittoria lor stette il mio prego;
E s' Ei non l' ode, alto consiglio è certo
Di pietà più profonda; e ch' io morendo
Gli ho benedetti. — Indi, sorella... oh! questo
Non mi negar!... trova un Fedel che possa,
Quando che sia, dovunque, a quel feroce
Di mia gente nemico approssimarsi....

ANSBERGA.

Carlo!

ERMENGARDA.

Tu l' hai nomato: e sì gli dica:
Senza rancor passa Ermengarda: oggetto
D' odio in terra non lascia, e di quel tanto
Ch' ella sofferse, Iddio scongiura, e spera
Ch' Egli a nessun conto ne chieda, poi
Che dalle mani sue tutto ella prese.
Questo gli dica, e... se all' orecchio altero

Troppo acerba non giunge esta parola...
Ch' io gli perdono. — Lo farai?

ANSBERGA.

L' estreme
Parole mie riceva il ciel, siccome
Queste tue mi son sacre.

ERMENGARDA.

Amata! e d' una
Cosa ti prego ancor: della mia spoglia,
Cui, mentre un soffio l' animò, sì larga
Fosti di cure, non ti sia ribrezzo
Prender l' estrema; e la componi in pace.
Questo anel che tu vedi alla mia manca,
Scenda seco nell' urna: ei mi fu dato
Presso all' altar, dinanzi a Dio. Modesta
Sia l' urna mia: — tutti siam polve; ed io
Di che mi posso gloriar? — ma porti
Di regina le insegne: un sacro nodo
Mi fe' regina: il don di Dio, nessuno
Rapir lo puote, il sai: come la vita,
Dee la morte attestarlo.

ANSBERGA.

Oh! da te lunge
Queste memorie dolorose! — Adempi
Il sagrifizio; odi: di questo asilo,
Ove ti addusse pellegrina Iddio,
Cittadina divieni; e sia la casa
Del tuo riposo tua. La sacra spoglia
Vesti, e lo spirto seco, e d' ogni umana
Cosa l' obblio.

ERMENGARDA.

Che mi proponi, Ansberga?
Ch' io mentisca al Signor! Pensa ch' io vado
Sposa dinanzi a Lui; sposa illibata,

Ma d' un mortal. — Felici voi! felice
Qualunque, sgombro di memorie il core
Al Re de' regi offerse, e il santo velo
Sovra gli occhi posò, pria di fissarli
In fronte all' uom! Ma — d' altri io sono.

ANSBERGA.

Oh mai
Stata nol fossi!

ERMENGARDA.

Oh mai! ma quella via,
Su cui ci pose il ciel, correrla intera
Convien, qual ch' ella sia, fino all' estremo.
— E, se all' annunzio di mia morte, un novo
Pensier di pentimento e di pietade
Assalisse quel cor? Se, per ammenda
Tarda, ma dolce ancor, la fredda spoglia
Ei richiedesse come sua, dovuta
Alla tomba real? — Gli estinti, Ansberga,
Talor de' vivi son più forti assai.

ANSBERGA.

Oh! nol farà.

ERMENGARDA.

Tu pia, tu poni un freno
Ingiurioso alla bontà di Lui,
Che tocca i cor, che gode, in sua mercede,
Far che ripari, chi lo fece, il torto?

ANSBERGA.

No, sventurata, ei nol farà. — Nol puote.

ERMENGARDA.

Come? perchè nol puote?

ANSBERGA.

O mia diletta,
Non chieder oltre; obblia.

ERMENGARDA.

Parla! alla tomba
Con questo dubbio non mandarmi.

ANSBERGA.

Oh! l' empio
Il suo delitto consumò.

ERMENGARDA.

Prosegui!

ANSBERGA.

Scaccialo al tutto dal tuo cor. Di nuove
Inique nozze ci si fe' reo: sugli occhi
Degli uomini e di Dio, l' inverecondo,
Come in trionfo, nel suo campo ei tragge
Quella Ildegarde sua....

(ERMENGARDA sviene)

Tu impallidisci!
Ermengarda! non m' odi? Oh ciel! sorelle,
Accorrete! oh che feci!

(entrano le due DONZELLE e varie SUORE)

Oh! chi soccorso
Le dà? Vedete: il suo dolor l' uccide.

PRIMA SUORA.

Fa core; ella respira.

SECONDA SUORA.

O sventurata!
A questa età, nata in tal loco, e tanto
Soffrir!

UNA DONZELLA.

Dolce mia donna!

PRIMA SUORA.

Ecco le luci
Apre.

ANSBERGA.

Oh che sguardo! Ciel! che fia?

ERMENGARDA.

(in delirio)

Scacciate
Quella donna, o scudieri! Oh! non vedete
Come s' avanza ardimentosa, e tenta
Prender la mano al re?

ANSBERGA.

Svegliati: oh Dio!
Non dir così; ritorna in te; respingi
Questi fantasmi; il nome santo invoca.

ERMENGARDA.

(in delirio)

Carlo! non lo soffrir: lancia a costei
Quel tuo sguardo severo. Oh! tosto in fuga
Andranne: io stessa, io sposa tua, non rea
Pur d' un pensiero, intraveder nol posso
Senza tutta turbarmi — Oh ciel! che vedo?
Tu le sorridi? Ah no! cessa il crudele
Scherzo; ei mi strazia, io nol sostengo — O Carlo,
Farmi morire di dolor, tu il puoi;
Ma che gloria ti fia? Tu stesso un giorno
Dolor ne avresti. — Amor tremendo è il mio.
Tu nol conosci ancora; oh! tutto ancora
Non tel mostrai: tu eri mio: secura
Nel mio gaudio io tacea; nè tutta mai
Questo labbro pudico osato avria
Dirti l' ebbrezza del mio cor segreto.
— Scacciala, per pietà! Vedi; io la temo,
Come una serpe: il guardo suo m' uccide.
— Sola e debol son io: non sei tu il mio
Unico amico? Se fui tua, se alcuna
Di me dolcezza avesti.... oh! non forzarmi
A supplicar così dinanzi a questa

Turba che mi deride... Oh cielo! ei fugge!
Nelle sue braccia!... io muoio!...

ANSBERGA.

Oh! mi farai
Teco morir!

ERMENGARDA.

(in delirio)

Dov' è Bertrada? io voglio
Quella soave, quella pia. Bertrada!
Dimmi, il sai tu? tu, che la prima io vidi,
Che prima amai di questa casa, il sai?
Parla a questa infelice: odio la voce
D' ogni mortal; ma al tuo pietoso aspetto,
Ma nelle braccia tue sento una vita,
Un gaudio amaro che all' amor somiglia.
— Lascia ch' io ti rimiri, e ch' io mi segga
Qui presso a te: son così stanca! Io voglio
Star presso a te; voglio occultar nel tuo
Grembo la faccia, e piangere: con teco
Piangere io posso! Ah non partir! prometti
Di non fuggir da me, fin ch' io mi levi
Inebbriata del mio pianto. Oh! molto
Da tollerarmi non ti resta: e tanto
Mi amasti! Oh quanti abbiam trascorsi insieme
Giorni ridenti! Ti sovvien? varcammo
Monti, fiumi e foreste; e ad ogni aurora
Crescea la gioia del destarsi. Oh giorni!
No, non parlarne per pietà! Sa il cielo
S' io mi credea che in cor mortal giammai
Tanta gioia capisse e tanto affanno!
Tu piangi meco! Oh! consolar mi vuoi?
Chiamami figlia: a questo nome io sento
Una pienezza di martir, che il core
M' inonda, e il getta nell' obblio.

(ricade)

ANSBERGA.

Tranquilla
Ella morìa!

ERMENGARDA.

(in delirio)

Se fosse un sogno! e l' alba
Lo risolvesse in nebbia! e mi destassi
Molle di pianto ed affannosa; e Carlo
La cagion ne chiedesse, e, sorridendo,
Di poca fè mi rampognasse!

(ricade in letargo)

ANSBERGA.

O Donna
Del ciel, soccorri a questa afflitta!

PRIMA SUORA.

Oh! vedi:
Torna la pace su quel volto; il core
Sotto la man più non trabalza.

ANSBERGA.

O suora!
Ermengarda! Ermengarda!

ERMENGARDA.

(riavendosi)

Oh! chi mi chiama?

ANSBERGA.

Guardami; io sono Ansberga: a te d' intorno
Stan le donzelle tue, le suore pie,
Che per la pace tua pregano.

ERMENGARDA.

Il cielo
Vi benedica. — Ah! sì: questi son volti
Di pace e d' amistà. — Da un tristo sogno
Io mi risveglio.

ANSBERGA.

Misera! travaglio
Più che ristoro ti recò sì torba
Quiete.

ERMENGARDA.

È ver: tutta la lena è spenta.
Reggimi, o cara; e voi, cortesi, al fido
Mio letticciol traetemi: l' estrema
Fatica è questa che vi do; ma tutte
Son contate lassù. — Moriamo in pace.
Parlatemi di Dio: sento ch' Ei giunge.

CORO.

Sparsa le trecce morbide
Sull' affannoso petto,
Lenta le palme, e rorida
Di morte il bianco aspetto,
Giace la pia, col tremolo
Sguardo cercando il ciel.

Cessà il compianto: unanime
S' innalza una preghiera:
Calata in su la gelida
Fronte, una man leggiera
Sulla pupilla cerula
Stende l' estremo vel.

Sgombra, o gentil, dall' ansia
Mente i terrestri ardori;
Leva all' Eterno un candido
Pensier d' offerta, e muori:
Fuor della vita è il termine
Del lungo tuo martir.

Tal della mesta, immobile
Era quaggiuso il fato:
Sempre un obblio di chiedere
Che le saria negato;
E al Dio de' santi ascendere,
Santa del suo patir.

Ahi! nelle insonni tenebre,
Pei claustri solitari,
Tra il canto delle vergini,
Ai supplicati altari,
Sempre al pensier tornavano
Gl' irrevocati dì;

Quando ancor cara, improvida
D' un avvenir mal fido,
Ebbra spirò le vivide
Aure del Franco lido,
E tra le nuore Saliche
Invidiata uscì:

Quando da un poggio aereo,
Il biondo crin gemmata,
Vedea nel pian discorrere
La caccia affaccendata,
E sulle sciolte redini
Chino il chiomato sir;

E dietro a lui la furia
De' corridor fumanti;
E lo sbandarsi, e il rapido
Redir dei veltri ansanti;
E dai tentati triboli
L' irto cinghiale uscir;

E la battuta polvere
Rigar di sangue, colto
Dal regio stral: la tenera
Alle donzelle il volto
Volgea repente, pallida
D' amabile terror.

Oh Mosa errante! oh tepidi
Lavacri d' Aquisgrano!
Ove, deposta l' orrida
Maglia, il guerrier sovrano
Scendea del campo a tergere
Il nobile sudor!

Come rugiada al cespite
Dell' erba inaridita,
Fresca negli arsi calami
Fa rifluir la vita,
Che verdi ancor risorgono
Nel temperato albor;

Tale al pensier, cui l' empia
Virtù d' amor fatica,
Discende il refrigerio
D' una parola amica,
E il cor diverte ai placidi
Gaudii d' un altro amor.

Ma come il sol che reduce
L' erta infocata ascende,
E con la vampa assidua
L' immobil aura incende,
Risorti appena i gracili
Steli riarde al suol;

Ratto così dal tenue
Obblio torna immortale
L' amor sopito, e l' anima
Impaurita assale,
E le sviate immagini
Richiama al noto duol.

Sgombra, o gentil, dall' ansia
Mente i terrestri ardori;
Leva all' Eterno un candido
Pensier d' offerta, e muori:
Nel suol che dee la tenera
Tua spoglia ricoprir,

Altre infelici dormono,
Che il duol consunse; orbate
Spose dal brando, e vergini
Indarno fidanzate;
Madri che i nati videro
Trafitti impallidir.

Te dalla rea progenie
Degli oppressor discesa,
Cui fu prodezza il numero,
Cui fu ragion l' offesa,
E dritto il sangue, e gloria
Il non aver pietà,

Te collocò la provida
Sventura in fra gli oppressi:
Muori compianta e placida;
Scendi a dormir con essi:
Alle incolpate ceneri
Nessuno insulterà.

Muori; e la faccia esanime
Si ricomponga in pace;
Com' era allor che improvida
D' un avvenir fallace,
Lievi pensier virginei
Solo pingea. Così

Dalle squarciate nuvole
Si svolge il sol cadente,
E, dietro il monte, imporpora
Il trepido occidente:
Al pio colono augurio
Di più sereno dì.

SCENA II.

Notte. Interno d' un battifredo sulle mura di Pavia.
Un' armatura nel mezzo.

GUNTIGI, AMRI.

GUNTIGI.

Amri, sovvienti di Spoleti?

AMRI.

E posso
Obbliarlo, signor?

GUNTIGI.

D' allor che, morto
Il tuo signor, solo, dai nostri cinto,
Senza difesa rimanesti? Alzata
Sul tuo capo la scure, un furibondo
Già la calava; io lo ritenni: ai piedi
Tu mi cadesti, e ti gridasti mio.
Che mi giuravi?

AMRI.

Ubbidienza e fede,
Fino alla morte. — O mio signor, falsato
Ho il giuro mai?

GUNTIGI.

No; ma l' istante è giunto
Che tu lo illustri con la prova.

AMRI.

Imponi.

GUNTIGI.

Tocca quest' armi consacrate, e giura
Che il mio comando eseguirai; che mai,

Nè per timor nè per lusinghe, fia,
Mai, dal tuo labbro rivelato.

AMRI.

(ponendo le mani sull'armi)

Il giuro:
E, se quandunque mentirò, mendico
Andarne io possa, non portar più scudo,
Divenir servo d'un Romano.

GUNTIGI.

Ascolta.
A me commessa delle mura, il sai,
È la custodia; io qui comando, e a nullo
Ubbidisco che al re. Su questo spalto
Io ti pongo a vedetta, e quindi ogn' altro
Guerriero allontanai. Tendi l'orecchio,
E osserva al lume della luna; al mezzo
Quando la notte fia, cheto vedrai
Alle mura un armato avvicinarsi:
Svarto ei sarà.... Perchè così mi guardi
Attonito? egli è Svarto, un che tra noi
Era da men di te; che ora tra i Franchi
In alto sta, sol perchè seppe accorto
E segreto servir. Ti basti intanto,
Che amico viene al tuo signor costui.
Col pomo della spada in sullo scudo
Sommessamente ei picchierà: tre volte
Gli renderai lo stesso segno. Al muro
Una scala ei porrà: quando fia posta,
Ripeti il segno; ei saliravvi: a questo
Battifredo lo scorgi, e a guardia ponti
Qui fuor: se un passo, se un respiro ascolti,
Entra ed avvisa.

AMRI.

Come imponi, io tutto
Farò.

GUNTIGI.

Tu servi a gran disegno, e grande
Fia il premio.

Amri parte

SCENA III.

GUNTIGI.

Fedeltà? — Che il tristo amico
Di caduto signor, quei che, ostinato
Nella speranza, o irresoluto, stette
Con lui fino all' estremo, e con lui cadde,
Fedeltà! fedeltà! gridi, e con essa
Si consoli, sta ben. Ciò che consola,
Creder si vuol senza esitar. — Ma quando
Tutto perder si puote, e tutto ancora
Si può salvar; quando il felice, il sire
Per cui Dio si dichiara, il consacrato
Carlo un messo m' invia, mi vuole amico,
M' invita a non perir, vuol dalla causa
Della sventura separar la mia....
A che, sempre respinta, ad assalirmi
Questa parola fedeltà ritorna,
Simile all' importuno? e sempre in mezzo
De' miei pensier si getta, e la consulta
Ne turba? — Fedeltà! Bello è con essa
Ogni destin, bello il morir. — Chi 'l dice?
Quello per cui si muor. — Ma l' universo
Seco il ripete ad una voce, e grida
Che, anco mendico e derelitto, il fido

Degno è d' onor, più che il fellon tra gli agi
E gli amici. — Davver? Ma, s' egli è degno,
Perchè è mendico e derelitto? E voi
Che l' ammirate, chi vi tien che in folla
Non accorriate a consolarlo, a fargli
Onor, l' ingiurie della sorte iniqua
A ristorar? Levatevi dal fianco
Di que' felici che spregiate, e dove
Sta questo onor fate vedervi: allora
Vi crederò. Certo, se a voi consiglio
Chieder dovessi, dir m' udrei: rigetta
L' offerte indegne; de' tuoi re dividi,
Qual ch' ella sia, la sorte — E perchè tanto
A cor questo vi sta? Perchè, s' io cado,
Io vi farò pietà; ma se, tra mezzo
Alle rovine altrui, ritto io rimango,
Se cavalcar voi mi vedrete al fianco
Del vincitor che mi sorrida, allora
Forse invidia farovvi; e più v' aggrada
Sentir pietà che invidia. Ah! non è puro
Questo vostro consiglio. — Oh! Carlo anch' egli
In cor ti spregerà. — Chi ve l' ha detto?
Spregia egli Svarto, un uom di guerra oscuro,
Che ai primi gradi alzò? Quando sul volto
Quel potente m' onori, il core a voi
Chi 'l rivela? E che importa? Ah! voi volete
Sparger di fiele il nappo a cui non puote
Giungere il vostro labbro. A voi diletta
Veder grandi cadute, ombre d' estinta
Fortuna, e favellarne, e nella vostra
Oscurità racconsolarvi: è questo
Di vostre mire il segno: un più ridente
Splende alla mia; nè di toccarlo il vostro
Vano clamor mi riterrà. Se basta

I vostri plausi ad ottener, lo starsi
Fermo alle prese col periglio, ebbene,
Un tremendo io ne affronto; e un dì saprete
Che a questo posto più mestier coraggio
Mi fu, che un giorno di battaglia in campo.
Perchè, se il rege, come suol talvolta,
Visitando le mura, or or qui meco
Svarto trovasse a parlamento, Svarto,
Un di color, ch' ei traditori, e Carlo
Noma Fedeli... oh! di guardarsi indietro
Non è più tempo: egli è destin, che pera
Un di noi due; far deggio in modo, o Veglio,
Ch' io quel non sia.

SCENA IV.

GUNTIGI, SVARTO, AMRI.

SVARTO.

Guntigi!

GUNTIGI.

Svarto!

(ad AMRI)

Alcuno
Non incontrasti?

AMRI.

Alcun.

GUNTIGI.

Qui intorno veglia.

(AMRI parte.)

SCENA V.

GUNTIGI, SVARTO.

SVARTO.

Guntigi, io vengo, e il capo mio commetto
Alla tua fede.

GUNTIGI.

E tu n' hai pegno; entrambi
Un periglio corriamo.

SVARTO.

E un premio immenso
Trarne, sta in te. Vuoi tu fermar la sorte
D' un popolo e la tua?

GUNTIGI.

Quando quel Franco
Prigion condotto entro Pavia, mi chiese
Di segreto parlar, messo di Carlo
Mi si scoverse, e in nome suo mi disse
Che l' ira di nemico a volger pronto
In real grazia egli era, e in me speranza
Molta ponea; che ogni mio danno avria
Riparato da re; che tu verresti
A trattar meco; io condiscesi: un pegno
Chiese da me; tosto de' Franchi al campo
Nascosamente il mio figliuol mandai
Messo insieme ed ostaggio: e certo ancora
Del mio voler non sei? Fermo è del pari
Carlo nel suo?

SVARTO.

Dubbiar ne puoi?

GUNTIGI.

Ch' io sappia
Ciò ch' ei desìa, ciò ch' ei promette. Ei prese
La mia cittade, e ne fe' dono altrui;
Nè resta a me che un titol vano.

SVARTO.

E giova
Che dispogliato altri ti creda, e quindi
Implacabile a Carlo. Or sappi; il grado
Che già tenesti, tu non l' hai lasciato
Che per salir. Carlo a' tuoi pari dona
E non promette: Ivrea perdesti; il Conte,
Prendi,

(gli porge un diploma)

sei di Pavia.

GUNTIGI.

Da questo istante
Io l' ufizio ne assumo; e fiane accorto
Dall' opre il signor mio. Gli ordini suoi
Nunziami, o Svarto.

SVARTO.

Ei vuol Pavia; captivo
Vuole in sua mano il re: l' impresa allora
Precipita al suo fin. Verona a stento
Chiusa ancor tiensi: tranne pochi, ognuno
Brama d' uscirne, e dirsi vinto: Adelchi
Sol li ritien; ma quando Carlo arrivi,
Vincitor di Pavia, di resistenza
Chi parlerà? L' altre città che sparse
Tengonsi, e speran nell' indugio ancora,
Cadon tutte in un dì, membra disciolte
D' avulso capo: i re caduti, è tolto

Ogni pretesto di vergogna: al duro
Ostinato ubbidir manca il comando:
Ei regna, e guerra più non v' è.

GUNTIGI.

Sì, certo:
Pavia gli è duopo; ed ei l' avrà: domani,
Non più tardi l' avrà. Verso la porta
Occidental con qualche schiera ei venga:
Finga quivi un assalto; io questa opposta
Terrò sguernita, e vi porrò sol pochi
Miei fidi: accesa ivi la mischia, a questa
Ei corra; aperta gli sarà. — Ch' io, preso
Il re consegni al suo nemico, questo
Carlo da me non chieda; io fui vassallo
Di Desiderio, in dì felici; e il mio
Nome d' inutil macchia io coprirei.
Cinto di qua, di là, lo sventurato
Sfuggir non può.

SVARTO.

Felice me, che a Carlo
Tal nunzio apporterò! Te più felice,
Che puoi tanto per lui! — Ma dimmi ancora:
Che si pensa in Pavia? Quei che il crollante
Soglio reggere han fermo, o insiem seco
Precipitar, son molti ancora? o all' astro
Trionfator di Carlo i guardi alfine
Volgonsi e i voti? e agevol fia, siccome
L' altra già fu, questa vittoria estrema?

GUNTIGI.

Stanchi e sfidati i più, sotto il vessillo
Stanno sol per costume: a lor consiglia
Ogni pensier di abbandonar cui Dio
Già da gran tempo abbandonò; ma in capo

D' ogni pensier s' affaccia una parola
Che gli spaventa: tradimento. Un' altra
Più saggia a questi udir farò: salvezza
Del regno; e nostri diverran: già il sono.
Altri, inconcussi in loro amor, da Carlo
Ormai nulla sperando....

SVARTO.

Ebben, prometti;
Tutti guadagna.

GUNTIGI.

Inutil rischio ei fia.
Lascia perir chi vuol perir: senz' essi
Tutto compir si può.

SVARTO.

Guntigi, ascolta.
Fedel del Re de' Franchi io qui favello
A un suo Fedel; ma Longobardo pure
A un Longobardo. I patti suoi, lo credo,
Carlo terrà; ma non è forse il meglio
Esser cinti d' amici? in una folla
Di salvati da noi?

GUNTIGI.

Fiducia, o Svarto,
Per fiducia ti rendo. Il dì che Carlo
Senza sospetto regnerà, che un brando
Non resterà che non gli sia devoto...
Guardiamci da quel dì! Ma se gli sfugge
Un nemico, e respira, e questo novo
Regno minaccia, non temer che sia
Posto in non cal chi glielo diede in mano.

SVARTO.

Saggio tu parli e schietto. — Odi: per noi
Sola via di salute era pur quella
Su cui corriamo; ma d' inciampi è sparsa
E d' insidie: il vedrai. Tristo a chi solo
Farla vorrà. — Poi che la sorte in questa
Ora solenne qui ci unì, ci elesse
All' opera compagni ed al periglio
Di questa notte, che obbliata mai
Da noi non fia, stringiamo un patto, ad ambo
Patto di vita. Sulla tua fortuna
Io di vegliar prometto; i tuoi nemici
Saranno i miei.

GUNTIGI.

La tua parola, o Svarto,
Prendo, e la mia ti fermo.

SVARTO.

In vita e in morte.

GUNTIGI.

Pegno la destra.

(gli porge la destra: SVARTO la stringe)

Al re de' Franchi, amico,
Reca l' omaggio mio.

SVARTO.

Doman!

GUNTIGI.

Domani.
Amri!

(entra AMRI)

È sgombro lo spalto?

AMRI.

È sgombro; e tutto
Tace d' intorno.

GUNTIGI.

(ad AMRI, accennando SVARTO)

Il riconduci.

SVARTO.

Addio.

FINE DELL' ATTO QUARTO.

CARLO.

Porta all' avello
Questa lieta certezza: Adelchi, il cielo
Testimonio mi sia; la tua preghiera
È parola di Carlo.

Scena VIII.

ATTO QUINTO

SCENA PRIMA.

Palazzo Reale in Verona.

ADELCHI, GISELBERTO DUCA DI VERONA.

GISELBERTO.

Costretto, o re, dell' oste intera io vengo
A nunziarti il voler: duchi e soldati
Chiedon la resa. A tutti è noto, e indarno
Celar si volle, che Pavia le porte
Al Franco aprì; che il vincitor s' affretta
Sopra Verona; e che pur troppo ei tragge
Captivo il re. Co' figli suoi Gerberga
Già incontro a Carlo uscì, dell' aspro sire
Più ancor fidando nel perdon, che in una
Impotente amistà. Verona attrita
Dal lungo assedio, di guerrier, di scorte
Scema, non forte assai contra il nemico
Che già la stringe, non potrà la foga
Dei sorvegnenti sostener; nè quelli
Che l' han difesa fino ad or, se pochi
Ne traggi, o re, vogliono al rischio starsi
Di pugna impari, e di spietato assalto.

Fin che del fare e del soffrir concesso
Era un frutto sperar, fenno e soffriro;
Quanto il dover, quanto l'onor chiedea,
Il diero: ai mali che non han più scopo
Chiedono il fine.

ADELCHI.

Esci: la mia risposta
Tra poco avrai.

(GISELBERTO parte.)

SCENA II.

ADELCHI.

Va, vivi, invecchia in pace;
Resta un de' primi di tua gente: il merti:
Va, non temer; sarai vassallo: il tempo
È pe' tuoi pari. — Anche il comando udirsi
Intimar de' codardi, e di chi trema
Prender la legge! è troppo. Han risoluto!
Voglion, perchè son vili! e minacciosi
Li fa il terror; nè soffriran che a questo
Furor di codardia s' opponga alcuno,
Che resti un uom tra loro! — Oh cielo! Il padre
Negli artigli di Carlo! I giorni estremi
Uomo d'altrui vivrà, soggetto al cenno
Di quella man, che non avria voluto
Come amico serrar; mangiando il pane
Di chi l' offese, e l' ebbe a prezzo! E nulla
Via di cavarlo dalla fossa, ov' egli
Rugge tradito e solo, e chiama indarno
Chi salvarlo non può! nulla! — Caduta
Brescia, e il mio Baudo, il generoso, astretto
Anch' ei le porte a spalancar da quelli
Che non voglion morire. Oh più di tutti
Fortunata Ermengarda! Oh giorni! oh casa

Di Desiderio, ove d' invidia è degno
Chi d' affanno morì! — Di fuor costui,
Che arrogante s' avanza, e or or verrammi
Ad intimar che il suo trionfo io compia;
Qui la viltà che gli risponde, ed osa
Pressarmi; — è troppo in una volta! Almeno
Finor, perduta anche la speme, il loco
V' era all' opra; ogni giorno il suo domani,
Ed ogni stretta il suo partito avea.
Ed ora.... ed or, se in sen de' vili un core
Io piantar non potei, potranno i vili
Togliere al forte, che da forte ei pera?
Tutti alfin non son vili: udrammi alcuno;
Più d' un compagno troverò, s' io grido:
Usciam costoro ad incontrar; mostriamo
Che non è ver che a tutto i Longobardi
Antepongon la vita; e.... se non altro,
Morrem. — Che pensi? Nella tua rovina
Perchè quei prodi strascinar? Se nulla
Ti resta a far quaggiù, non puoi tu solo
Morir? Nol puoi? Sento che l' alma in questo
Pensier riposa alfine: ei mi sorride,
Come l' amico che sul volto reca
Una lieta novella. Uscir di questa
Ignobil calca che mi preme; il riso
Non veder del nemico; e questo peso
D' ira, di dubbio e di pietà, gittarlo!....
Tu, brando mio, che del destino altrui
Tante volte hai deciso, e tu, secura
Mano avvezza a trattarlo.... e in un momento
Tutto è finito. — Tutto? Ah sciagurato!
Perchè menti a te stesso? Il mormorìo
Di questi vermi ti stordisce; il solo
Pensier di starti a un vincitor dinanzi

Vince ogni tua virtù; l' ansia di questa
Ora t' affrange, e fa gridarti: è troppo!
E affrontar Dio potresti? e dirgli: io vengo
Senza aspettar che tu mi chiami; il posto
Che m' assegnasti, era difficil troppo;
E l' ho deserto! — Empio! fuggire? e intanto,
Per compagnia fino alla tomba, al padre
Lasciar questa memoria; il tuo supremo
Disperato sospir legargli! Al vento,
Empio pensier. — L' animo tuo ripiglia,
Adelchi; uom sii. Che cerchi? In questo istante
D' ogni travaglio il fin tu vuoi: non vedi,
Che in tuo poter non è? — T' offre un asilo
Il greco imperador. Sì; per sua bocca
Te l' offre Iddio: grato l' accetta: il solo
Saggio partito, il solo degno è questo.
Conserva al padre la sua speme: ei possa
Reduce almeno e vincitor sognarti,
Infrangitor de' ceppi suoi, non tinto
Del sangue sparso disperando. — E sogno
Forse non fia: da più profondo abisso
Altri già sorse: non fa patti eterni
Con alcun la fortuna: il tempo toglie
E dà: gli amici, il successor li crea.
— Teudi!

SCENA III.

ADELCHI, TEUDI.

TEUDI.

Mio re.

ADELCHI.

Restano amici ancora
Al re che cade?

TEUDI.

Sì: color che amici
Eran d' Adelchi.

ADELCHI.

E che partito han preso?

TEUDI.

L' aspettano da te.

ADELCHI.

Dove son essi?

TEUDI.

Qui nel palazzo tuo, lungi dai tristi
A cui sol tarda d' esser vinti appieno.

ADELCHI.

Tristo, o Teudi, il valor disseminato
Tra la viltà! — Compagni alla mia fuga
Io questi prodi prenderò: null' altro
Far ne poss' io; nulla ei per me far ponno,
Che seguirmi a Bisanzio. Ah! se avvi alcuno
Cui venga in mente un più gentil consiglio,
Per pietà, me lo dia. — Da te, mio Teudi,
Un più coral servigio, un più fidato
Attendo ancor: resta per ora; al padre
Fa che di me questa novella arrivi:
Ch' io son fuggito, ma per lui; ch' io vivo,
Per liberarlo un dì; che non disperi.
Vieni, e m' abbraccia: a dì più lieti. — Al duca
Di Verona dirai che non attenda
Ordini più da me. — Sulla tua fede
Riposo, o Teudi.

TEUDI.

Oh! la secondi il cielo.

(escono dalle parti opposte.)

SCENA IV.

Tenda nel campo di Carlo sotto Verona.

CARLO, un ARALDO, ARVINO, CONTI.

CARLO.

Vanne, araldo, in Verona; e al duca, a tutti
I suoi guerrier questa parola esponi:
Re Carlo è qui: le porte aprite; egli entra
Grazioso signor; se no, più tarda
L' entrata fia, ma non men certa; e i patti
Quali un solo li detta, e inacerbito.

(l'ARALDO parte)

ARVINO.

Il vinto re chiede parlarti, o sire.

CARLO.

Che vuol?

ARVINO.

Nol disse; ma pietosa istanza
Egli ne fea.

CARLO.

Venga.

(ARVINO parte)

Vediam colui,
Che destinata a un' altra fronte avea
La corona di Carlo.

(ai CONTI)

Ite: alle mura
La custodia addoppiate; ad ogni sbocco
Si vegli in arme: e che nessun mi sfugga.

SCENA V.

CARLO, DESIDERIO.

CARLO.

A che vieni, infelice? E che parola
Correr puote tra noi? Decisa il cielo
Ha la nostra contesa; e più non resta
Di che garrir. Tristi querele e pianto
Sparger dinanzi al vincitor, disdice
A chi fu re; nè a me con detti acerbi
L'odio antico appagar lice, nè questo
Gaudio superbo che in mio cor s'eleva,
Ostentarti sul volto; onde sdegnato
Dio non si penta, e alla vittoria in mezzo
Non m'abbandoni ancor. Nè, certo, un vano
Da me conforto di parole attendi.
Che ti direi? ciò che t'accora, è gioia
Per me; nè lamentar posso un destino,
Ch'io non voglio mutar. Tal del mortale
È la sorte quaggiù: quando alle prese
Son due di lor, forza è che l'un piangendo
Esca del campo. Tu vivrai; null'altro
Dono ha Carlo per te.

DESIDERIO.

Re del mio regno,
Persecutor del sangue mio, qual dono
Ai re caduti sia la vita, il sai?
E pensi tu, ch'io vinto, io nella polve,
Di gioia anco una volta inebbriarmi
Non potrei? del velen che il cor m'affoga,
Il tuo trionfo amareggiar? parole
Dirti di cui ti sovverresti, e in parte

Vendicato morir? Ma in te del cielo
Io la vendetta adoro, e innanzi a cui
Dio m' inchinò, m' inchino: a supplicarti
Vengo; e m' udrai; chè degli afflitti il prego
È giudizio di sangue a chi lo sdegna.

CARLO.

Parla.

DESIDERIO.

In difesa d'Adrian, tu il brando
Contro di me traesti?

CARLO.

A che domandi
Quello che sai?

DESIDERIO.

Sappi tu ancor che solo
Io nemico gli fui, che Adelchi — e m' ode
Quel Dio che è presso ai travagliati — Adelchi
Al mio furor preghi, consigli, ed anche,
Quanto è concesso a pio figliuol, rampogne
Mai sempre oppose: indarno!

CARLO.

Ebben?

DESIDERIO.

Compiuta
È la tua impresa: non ha più nemici
Il tuo Romano: intera, e tal che basti
Al cor più fiacco ed iracondo, ei gode
La sicurezza e la vendetta. A questo
Tu scendevi, e l' hai detto: allor tu stesso
Segnasti il termin dell' offesa. Ell' era
Causa di Dio, dicevi. È vinta; e nulla
Più ti domanda Iddio.

CARLO.

Tu legge imponi
Al vincitor?

DESIDERIO.

Legge? Oh! ne' detti miei
Non ti fingere orgoglio, onde sdegnarli.
O Carlo, il ciel molto ti diè: ti vedi
Il nemico ai ginocchi, e dal suo labbro
Odi il prego sommesso e la lusinga;
Nel suolo ov' ei ti combattea, tu regni.
Ah! non voler di più: pensa che abborre
Gli smisurati desidèri il cielo.

CARLO.

Cessa.

DESIDERIO.

Ah! m' ascolta: un dì tu ancor potresti
Assaggiar la sventura, e d' un amico
Pensier che ti conforti, aver bisogno;
E allor gioconda ti verrebbe in mente
Di questo giorno la pietà. Rammenta
Che innanzi al trono dell' Eterno un giorno
Aspetterai tremando una risposta,
O di mercede o di rigor, com' io
Dal tuo labbro or l' aspetto. Ahi! già venduto
Il mio figlio t' è forse! Oh! se quell' alto
Spirto indomito, ardente, consumarsi
Deve in catene!... Ah no! pensa che reo
Di nulla egli è; difese il padre: or questo
Gli è tolto ancor. Che puoi temer? Per noi
Non c' è brando che fera: a te vassalli
Son quei che il furo a noi: da lor tradito
Tu non sarai: tutto è leale al forte.

Italia è tua; reggila in pace: un rege
Prigion ti basti; a stranio suol consenti
Che il figliuol mio...

CARLO.

Non più: cosa mi chiedi
Tu! che da me non otterria Bertrada.

DESIDERIO.

— Io ti pregava! io, che per certo a prova
Conoscerti dovea! Nega; sul tuo
Capo il tesor della vendetta addensa.
Ti fe' l' inganno vincitor; superbo
La vittoria ti faccia e dispietato.
Calca i prostrati, e sali; a Dio rincresci....

CARLO.

Taci, tu che sei vinto. E che? pur ieri
La mia morte sognavi, e grazie or chiedi,
Qual converria, se, nella facil ora
Di colloquio ospital, lieto io sorgessi
Dalla tua mensa! E perchè amica e pari
Non sonò la risposta al tuo desìo,
Anco mi vieni a imperversar d' intorno,
Come il mendico che un rifiuto ascolta!
Ma quel che a me tu preparavi — Adelchi
Era allor teco — non ne parli: or io
Ne parlerò. Da me fuggìa Gerberga,
Da me cognato, e seco i figli, i figli
Del mio fratel traea, di strida empiendo
Il suo passaggio, come augel che i nati
Trafuga all' ugna di sparvier. Mentito
Era il terror: vero soltanto il cruccio
Di non regnar; ma obbrobriosa intanto
Me una fama pingea quasi un immane
Vorator di fanciulli, un parricida.

Io soffriva, e tacea. Voi premurosi
La sconsigliata raccettaste, ed eco
Feste a quel suo garrito. Ospiti voi
De' nipoti di Carlo! Difensori
Voi del mio sangue, contro me! Tornata
Or finalmente è, se nol sai, Gerberga
A cui fuggir mai non doveva; a questo
Tutor tremendo i figli adduce, e fida
Le care vite a questa man. Ma voi,
Altro che vita, un più superbo dono
Destinavate a' miei nipoti. Al santo
Pastor chiedeste, e non fu inerme il prego,
Che sulle chiome de' fanciulli, al peso
Non pur dell' elmo avvezze, ei, da spergiuro,
L' olio versasse del Signor. Sceglieste
Un pugnal, l' affilaste, e al più diletto
Amico mio por lo voleste in pugno,
Perch' egli in cor me lo piantasse. E quando
Io, tra 'l Vésero infido e la selvaggia
Elba, i nemici a debellar del cielo
Mi sarei travagliato, in Francia voi
Correre, insegna contro insegna, e crisma
Contro crisma levar, perfidi! e pormi
In un letto di spine, il più giocondo
De' vostri sogni era codesto. Al cielo
Parve altrimenti. Voi temprastc al mio
Labbro un calice amaro; ei v' è rimasto:
Votatelo. Di Dio tu mi favelli;
S' io nol temessi, il rio che tanto ardìa
Pensi che in Francia il condurrei captivo?
Cogli ora il fior che hai coltivato, e taci.
Inesausta di ciance è la sventura;
Ma del par sofferente e infaticato
Non è d' offeso vincitor l' orecchio.

SCENA VI.

CARLO, DESIDERIO, ARVINO.

ARVINO.

Viva re Carlo! Al cenno tuo, dai valli
Calan le insegne; strepitando a terra
Van le sbarre nemiche; ai claustri aperti
Ognun s' affolla, ed all' omaggio accorre.

DESIDERIO.

Ahi dolente, che ascolto! e che mi resta
Ad ascoltar!

CARLO.

Nè si sottrasse alcuno?

ARVINO.

Nessuno, o re: pochi il tentar, ma invano.
Sorpresi nella fuga, d' ogni parte
Cinti, pugnar fino all' estremo; e tutti
Restar sul campo, quale estinto, e quale
Ferito a morte.

CARLO.

E son?

ARVINO.

Tale è presente,
A cui troppo dorrà, se tutto io dico.

DESIDERIO.

Nunzio di morte, tu l' hai detto.

CARLO.

Adelchi
Dunque perì?

DESIDERIO.

(ad ARVINO)

Parla, o crudele, al padre.

ARVINO.

La luce ci vede, ma per poco, offeso
D'immedicabil colpo. Il padre ei chiede,
E te pur anche, o sire.

DESIDERIO.

E questo ancora
Mi negherai?

CARLO.

No, sventurato. — Arvino,
Fa ch'ei sia tratto a questa tenda; e digli
Che non ha più nemici.

SCENA VII.

CARLO, DESIDERIO.

DESIDERIO.

Oh! come grave
Sei tu discesa sul mio capo antico,
Mano di Dio! Qual mi ritorni il figlio!
Figlio, mia sola gloria, io qui mi struggo,
E tremo di vederti. Io del tuo corpo
Mirerò la ferita? io che dovea
Esser pianto da te! Misero! io solo
Ti trassi a ciò: cieco amator, per farti
Più bello il soglio, io ti scavai la tomba!
Se ancor, tra il canto de' guerrier, caduto
Fossi in un giorno di vittoria! o chiusi,
Tra il singulto de' tuoi, tra il riverente
Dolor de' fidi, sul real tuo letto,
Gli occhi io t'avessi... ah! saria stato ancora
Ineffabil cordoglio! Ed or morrai
Non re, deserto, al tuo nemico in mano,
Senza lamenti che del padre, e sparsi
Innanzi ad uom che in ascoltarli esulta.

CARLO.

Veglio, t' inganna il tuo dolor. Pensoso,
Non esultante, d' un gagliardo il fato
Io contemplo, e d' un re. Nemico io fui
D' Adelchi; egli era il mio, nè tal, che in questo
Novello seggio io riposar potessi,
Lui vivo, e fuor delle mie mani. Or egli
Stassi in quelle di Dio: quivi non giunge
La nimistà d' un pio.

DESIDERIO.

Dono funesto
La tua pietà, s' ella giammai non scende,
Che sui caduti senza speme in fondo;
Se allor soltanto il braccio tuo rattieni,
Che più loco non trovi alle ferite.

SCENA VIII.

CARLO, DESIDERIO, ADELCHI ferito e portato.

DESIDERIO.

Ahi, figlio!

ADELCHI.

O padre, io ti rivedo! Appressa;
Tocca la mano del tuo figlio,

DESIDERIO.

Orrendo
M' è il vederti così.

ADELCHI.

Molti sul campo
Cadder così per la mia mano.

DESIDERIO.

Ahi, dunque
Insanabile, o caro, è questa piaga?

ADELCHI.

Insanabile.

DESIDERIO.

Ahi lasso! ahi guerra atroce!
Io crudel che la volli; io che t' uccido!

ADELCHI.

Non tu, nè questi, ma il Signor d' entrambi.

DESIDERIO.

Oh desiato da quest' occhi, oh quanto
Lunge da te soffersi! Ed un pensiero
Fra tante ambasce mi reggea, la speme
Di narrartele un giorno, in una fida
Ora di pace.

ADELCHI.

Ora per me di pace,
Credilo, o padre, è giunta; ah! pur che vinto
Te dal dolor quaggiù non lasci.

DESIDERIO.

Oh fronte
Balda e serena! oh man gagliarda! oh ciglio
Che spiravi il terror!

ADELCHI.

Cessa i lamenti,
Cessa, o padre, per Dio! Non era questo
Il tempo di morir? Ma tu, che preso
Vivrai, vissuto nella reggia, ascolta.
Gran segreto è la vita, e nol comprende
Che l' ora estrema. Ti fu tolto un regno:
Deh! nol pianger; mel credi. Allor che a questa
Ora tu stesso appresserai, giocondi
Si schiereranno al tuo pensier dinanzi
Gli anni in cui re non sarai stato, in cui
Nè una lagrima pur notata in cielo
Fia contra te, nè il nome tuo saravvi

Con l' imprecar de' tribolati asceso.
Godi che re non sei; godi che chiusa
All' oprar t' è ogni via: loco a gentile,
Ad innocente opra non v' è: non resta
Che far torto, o patirlo. Una feroce
Forza il mondo possiede, e fa nomarsi
Dritto: la man degli avi insanguinata
Seminò l' ingiustizia; i padri l' hanno
Coltivata col sangue; e omai la terra
Altra messe non dà. Reggere iniqui
Dolce non è; tu l' hai provato: e fosse;
Non dee finir così? Questo felice,
Cui la mia morte fa più fermo il soglio,
Cui tutto arride, tutto plaude e serve,
Questo è un uom che morrà.

DESIDERIO.

Ma ch' io ti perdo,
Figlio, di ciò chi mi consola?

ADELCHI.

Il Dio
Che di tutto consola.

(si volge a CARLO)

E tu, superbo
Nemico mio....

CARLO.

Con questo nome, Adelchi,
Più non chiamarmi; il fui: ma con le tombe
Empia e villana è nimistà; nè tale,
Credilo, in cor cape di Carlo.

ADELCHI.

E amico
Il mio parlar sarà, supplice, e schivo
D' ogni ricordo ad ambo amaro, e a questo
Per cui ti prego, e la morente mano

Ripongo nella tua. Che tanta preda
Tu lasci in libertà... questo io non chiedo.....
Chè vano, il veggo, il mio pregar saria,
Vano il pregar d' ogni mortale. Immoto
È il senno tuo; nè a questo segno arriva
Il tuo perdon. Quel che negar non puoi
Senza esser crudo, io ti domando. Mite,
Quant' esser può, scevra d' insulto sia
La prigionia di questo antico, e quale
La imploreresti al padre tuo, se il cielo
Al dolor di lasciarlo in forza altrui
Ti destinava. Il venerabil capo
D' ogni oltraggio difendi: i forti contro
I caduti, son molti; e la crudele
Vista ei non deve sopportar d' alcuno
Che vassallo il tradì.

CARLO.

Porta all' avello
Questa lieta certezza: Adelchi, il cielo
Testimonio mi sia; la tua preghiera
È parola di Carlo.

ADELCHI.

Il tuo nemico
Prega per te, morendo.

SCENA IX.

ARVINO, CARLO, DESIDERIO, ADELCHI.

ARVINO.

Impazienti,
Invitto re, chiedon guerrieri e duchi
D' essere ammessi.

ADELCHI.

Carlo!

CARLO.

Alcun

Avvicinarsi a questa tenda. A
È signor qui. Solo d' Adelchi
E il pio ministro del perdon
Han qui l' accesso.

(parte con ARVINO.

SCENA X.

DESIDERIO, ADEL

DESIDERIO.

Ahi, mio di

ADELCHI.

Fugge la luce da quest' occhi.

DESIDERIO.

No, non lasciarmi!

ADELCHI.

O Re de' re

Da un tuo Fedel, dagli altri a
Vengo alla pace tua: l' anima
Accogli.

DESIDERIO.

Ei t' ode: oh ciel! tu
In servitude a piangerti riman

FINE DELLA TRAGE

DISCORSO

SOPRA ALCUNI PUNTI DELLA STORIA LONGOBARDICA IN ITALIA

Le *Notizie Storiche* premesse a questa tragedia non son altro che una serie di nudi fatti scelti nelle cronache e nelle memorie d'ogni genere, che ci rimangono dell'epoca rappresentata nella tragedia stessa. S'è detto scelti; perchè quelle cronache e quelle memorie sono non di rado così discordi tra loro, che dalla lettura di esse risulta tutt'altro che un concetto unico di storia. In casi simili, cioè quasi sempre, a voler formarsi, per quanto è possibile, un tal concetto, è necessario ricavare dalle relazioni di scrittori, o creduli, o ingannati, o appassionati, e spesso posteriori di molto agli avvenimenti, ciò che ha più carattere di probabilità, e s'accomoda meglio con que' fatti principali che, affermati da tutti, sono come la parte certa e fondamentale della storia. Chi scrive ha cercato di fare alla meglio una tale scelta; e le *Notizie* suddette sono il risultato del suo ultimo convincimento. Ma, in esse, non ha addotte le ragioni della preferenza data a una testimonianza sull'altra; non ha fatto parola delle discordanze tra i cronisti; ha dissimulate l'opinioni degli storici moderni, contrarie alla sua; ha preso insomma il metodo affermativo, come il più spiccio. Que' lettori però ai quali alcune pagine di ricerche storiche non fanno spavento, troveranno nel primo capitolo di questo discorso le ragioni dell'opinione espressa nelle *Notizie* intorno ad alcuni punti più disputati; e nello stesso tempo, qualche schiarimento, e qualche riflessione su de' fatti esposti in quel luogo con asciutta brevità.

Ma una serie di fatti materiali ed esteriori, per dir così, foss'anche netta d'errori e di dubbi, non è ancora la storia, nè una materia

bastante a formare il concetto drammatico d'un avvenimento storico. Le circostanze di leggi, di consuetudini, d'opinioni, in cui si sono trovati i personaggi operanti; i loro fini e le loro inclinazioni; la giustizia, o l'ingiustizia di quelli e di queste, indipendentemente dalle convenzioni umane, secondo o contro le quali hanno operato; i desidèri, i timori, i patimenti, lo stato generale dell'immenso numero d'uomini che non ebbero parte attiva in quell'avvenimento, ma che ne provaron gli effetti; queste ed altre cose d'uguale, cioè di molta importanza, non si manifestano per lo più ne' fatti stessi; e sono però i dati necessari, per giudicarne rettamente. Dalla lettura attenta e replicata de' documenti che posson servire a far conoscere il pezzo di storia su cui è fondata questa tragedia, è risultato all'autore un concetto opposto, in molti de' punti accennati or ora, a quello che ne hanno avuto e lasciato storici d'alto grido. Per quanto dovesse essere, e fosse, diffidente del suo giudizio, e propenso a credere più ragionato il loro, non ha però potuto ricevere il giogo d'opinioni, le quali, più esaminate, più gli sono parse contrarie all'evidenza. Quindi lo spirito storico del dramma è in molti punti affatto opposto a quello che esce, per dir così, dalle più riputate storie moderne, e per conseguenza all'opinione del più de' lettori. A quelli che desiderassero conoscere le ragioni di questi dissentimenti, sono consacrati gli altri capitoli.

Ma giustificare il concetto storico d'una tragedia, non è lo scopo unico, e nemmeno il primario di questo discorso: chi scrive sente benissimo quanto sarebbe cosa vana e puerile lo spender tante parole per un tal fine.

Accennare alcuni soggetti importanti di ricerche filosofiche nella storia del medio evo; osservare che alcuni di questi soggetti non sono stati presi in considerazione finora[1]; che su d'altri sono state proposte, e comunemente ricevute opinioni assolutamente non fondate; indicare insomma quanto importi questa storia, e quanto ancora ci manchi; ed eccitare così qualche amico del vero a farne uno studio serio, e a intraprenderne il lavoro con nuove e più certe mire, con gli aiuti più generali e più potenti che dà l'aumento attuale di tutte l'idee relative alla storia, e con un'utile e ragionata diffidenza, la quale non iscema per nulla il rispetto e la riconoscenza dovuta a chi ha fatto i primi passi; ecco lo scopo principale di questo discorso. Se questo scopo s'ottiene, la tragedia, qualunque sia per sè, sarà stata almeno un'occasione felice.

1 Questo discorso fu pubblicato, la prima volta, nel 1822. Preghiamo chi lo vorrà leggere di rammentarsene in tutti que' luoghi dove ce ne sarà bisogno, come qui.

CAPITOLO PRIMO.

SCHIARIMENTI D' ALCUNI FATTI RIFERITI NELLE NOTIZIE STORICHE.

§ 1.

Del matrimonio d'Adelchi e di Gisla.

Il solo documento, a mia notizia, che ci rimanga della proposta di queste nozze, è la lettera, con cui Stefano papa dissuade i due re Franchi, Carlo e Carlomanno, dall' imparentarsi con la casa di Desiderio. Della riuscita, nessun cronista ne parla; quindi alcuni hanno creduto che questo punto di storia rimanesse in dubbio. « Se poi (dice un moderno) abbia avuto effetto il matrimonio di Gisla con Adelchi, sebbene alcuni l'asseriscano, io però non oserei affermarlo » [1]. S' hanno però prove storiche del contrario. Gisla, nata nel 757 [2], aveva tredici anni quando il matrimonio fu proposto, e quattordici quando il ripudio d' Ermengarda ruppe l' amicizia tra le due famiglie. Eginardo, scrittore di que' tempi, e allevato nel palazzo di Carlo, dice che Gisla si fece monaca nella sua prima gioventù [3]. E fu badessa di Chelle, come si vede da alcune lettere che le scrisse Alcuino [4], e dalla carta d'una donazione, fatta da lei al monastero di san Dionigi, nell' anno 799 [5].

§ 2.

Del ripudio d' Ermengarda.

Il monaco di san Gallo, anonimo autore di due libri *De gestis Caroli magni,* afferma che Ermengarda fu ripudiata per giudizio di santissimi sacerdoti, perchè inferma e sterile [6]. Il Basnage, terzo editore di

1 Antichità longobardico-milanesi. Dissert. 1, tom. I, pag. 86.

2 *Anno* DCCLVII. *Nativitas Gislanæ.* Annal. Petav.; Rer. Fr., tom. V, pag. 13.

3 *A puellaribus annis religiosæ conversationi mancipata.* In Vita Kar. 18.

4 Rer. Fr., tom. V, pag. 615.

5 Rer. Fr., tom. V, pag. 760.

6 *Quia esset clinica et ad propagandam prolem inhabilis, judicio sanctissimorum sacerdotum, relicta velut mortua.* Lib. 2, 26; Rer. Franc., tom. V, pag. 131. Ivi la nota del Basnage.

que' libri, mise a questo passo la seguente nota: « S'osservi qui la cagione del divorzio tra Carlomagno e la figlia di Desiderio, cagione non accennata, ch' io sappia, da alcun antico scrittore ». Ma, per attestare un fatto simile, non basta certo l'autorità di quella cronicaccia, scritta più d'un secolo dopo il fatto, e piena di favole incoerenti, nelle quali si vede il germe di quelle pazze paladinerie, che poi furono per tanto tempo spacciate e tenute come l'unica storia di quell'epoca, e ne soffogarono il concetto vero e importante. Abbiam citata questa falsa opinione, perchè è stata ricevuta da molti scrittori, e, tra gli altri, dal Fleury [1]: ma quando questo scriveva, la critica della storia era ancor meno sospettosa che a' giorni nostri. Il Muratori rifiuta con tutta ragione l'autorità dell'anonimo; e, per provare che fu disapprovato il ripudio di Ermengarda e il nuovo matrimonio di Carlo, cita il fatto del cugino di Carlo medesimo, sant' Adelardo, il quale, accorandosi di vedere che il re, scacciata la moglie innocente, aveva contratto un matrimonio illecito, si fece monaco, per non esser più immischiato in tali faccende [2].

§ 3.

Della successione di Carlo al regno del fratello.

Molti moderni la dipingono come un' usurpazione. Ecco cosa ne dice il Muratori: « Passano gli scrittori francesi con disinvoltura questa azione di Carlomagno, come se fosse cosa da nulla l'avere usurpato a' suoi nipoti un regno, che per tutte le leggi divine ed umane era loro dovuto, con averli anche di poi perseguitati » [3]. Queste poche parole d'uno scrittore così diligente e sagace, possono servire per un esempio solenne di quell' usanza, troppo comune, di giudicar fatti vecchi con regole nuove. Nelle leggi divine, non credo che si possa trovarne una, per cui i figli di Carlomanno dovessero succedergli nel regno. E in quanto all' umane, l'egregio Muratori sapeva meglio d'ogni altro che, presso i popoli settentrionali, la successione al regno era regolata, non da leggi scritte, ma da consuetudini; e che la consuetudine de' Franchi, in que' tempi, era d'eleggere nella famiglia del re morto colui che paresse il

1 Hist. Eccl., liv. 43, 59.

2 *Gemebat puer beatæ indolis quod... rex inlicito uteretur thoro, propria, sine aliquo crimine, reprobata uxore. Quo nimio zelo succensus, elegit plus sæculum relinquere adhuc puer, quam talibus immisceri negotiis.* Presso Murat. Annal., ann. 771.

3 Annal., ann. 771.

più adattato. Così erano stati creati re Carlo e Carlomanno, dopo la morte del loro padre Pipino [1]. S'andava bensì verso la successione ereditaria; ma s'era ancora ben lontani dall'esserci arrivati. Dimanierachè la vera usurpazione sarebbe stata quella che voleva Desiderio; il quale infatti non si vede che mettesse in campo altro argomento, che quello della forza. Se avesse parlato di leggi divine e umane, Adriano non avrebbe avuto a far altro che domandargli se lui, successore d'Astolfo, era figlio d'Astolfo. Dovremo toccar di nuovo questo punto, nel capitolo V.

§ 4.

Delle Giustizie di san Pietro.

Questa formola usata continuamente, e nelle lettere de'papi ai re franchi, e nelle cronache, per indicar ciò che i papi pretendevano dai re longobardi, è stata interpretata in diverse maniere. Il Muratori [2], copiato poi dall'autore delle *Antichità longobardico-milanesi* [3], definisce queste *giustizie:* « allodiali, rendite e diritti, che appartenevano alla Chiesa romana nel regno longobardico; » ma senza addurre alcun motivo d'una tale opinione; la quale, del resto, è contradetta dai documenti medesimi. Bastino in prova queste parole di Paolo I, in una lettera a Pipino: « Le giustizie di san Pietro, cioè tutti i patrimoni, e i diritti, i luoghi, i confini, i territori delle nostre diverse città della repubblica de'Romani [4]. » Una congettura più pensata è proposta dal signor Sismondi: « Le città regie, dice, ossia le tenute della corona, erano in Francia governate da giudici; è quindi probabile che, nelle donazioni fatte a san Pietro, siano state indicate col nome di *giustizie* [5]. » Ma, in verità, è troppo poco per costituire una tal probabilità. Bisognerebbe almeno che il vocabolo avesse già avuto quel significato presso i Franchi; e non ce n'è, ch'io sappia, un solo esempio. Si trova bensì nelle

1 *Franci siquidem, facto solenniter generali conventu, ambos sibi reges constituunt, ea conditione præmissa ut totum regni corpus ex æquo partirentur.* Eginh., Vita Kar., 3. *Filii vero ejus, Karolus et Karolomannus, consensu omnium Francorum, reges creati.* Id., Annal. ad ann. 768.

2 Annal., an. 769.

3 Dissert. 1, pag. 83.

4 . . . . *omnes justitias fautoris vestri B. Petri Apostolorum principis, omnia videlicet patrimonia, jura etiam et loca atque fines et territoria diversarum civitatum nostrarum Reipublicæ Romanorum* . . . . . . Cod. Car. 21.

5 Histoire des Français, tom. II, pag. 281.

loro leggi con un altro significato; il quale, se non m'inganno, è quello che si cerca nella formola in questione. Ne' Capitolari di Carlo Magno è intimata una pena al Conte che non avrà fatte le *giustizie* [1]; è comandato di protegger le *giustizie* delle Chiese, delle vedove, degli orfani, de' pupilli [2]; è prescritto che i deboli d'ogni sorte ottengano le loro *giustizie* [3]. Qui, come ognuno vede, il vocabolo è adoprato a significare, in un senso generalissimo, ciò che è dovuto; e un tal senso conviene appunto agli oggetti vari, moltiplici, indeterminati, delle richieste de' papi: consegna di terre promesse, restituzione d'occupate, cessazione di nuove occupazioni, ch'erano, per dir così, in corso. E, se c'è bisogno d'altri argomenti, s'osservi che, nelle loro lettere, come appunto ne' brani di leggi citati or ora, è detto più volte *fare le giustizie*, o anche la *giustizia* [4]: locuzioni convenientissime, nell'uno e nell'altro caso, al senso che abbiam detto, e che non n'avrebbero alcuno, se, per *giustizie* e *giustizia*, si dovesse intender materialmente le cose contrastate; le quali, non si trattava punto di farle, ma di darle, o di renderle, o di lasciarle stare. Il Ducange nel *Glossario*, alla voce *Justitia*, aveva sciolta benissimo la questione, senza porla, mettendo insieme esempi cavati dalle leggi de' Franchi, analoghi a quelli che abbiam citati, e esempi relativi alle *giustizie di san Pietro*, sotto la definizione comune: *Jus quod alicui in re quavis competit, sive in ejus reditibus.*

Si può credere che questa locuzione sia venuta nel latino barbarico, dalla Volgata, da cui tant'altri vocaboli sono stati derivati nelle lingue moderne. In essa *justitiæ*, tra molti sensi leggermente distinti e analoghi, ha molte volte questo, di *diritti* o *doveri*, rispettivamente. « Mie sono le *giustizie* e l'impero » dice Dio in Isaia [5]. « V'ho insegnato i comandamenti e le *giustizie* » dice Mosè nel Deuteronomio [6]: per non citare altri esempi.

1 *Si Comes in suo ministerio justitias non fecerit.* Capit. ann. 779. 21.

2 *De justitiis Ecclesiarum Dei, viduarum, orphanorum et pupillorum, ut in publicis judiciis non despiciantur clamantes.* Capitul. ann. 805. 2.

3 *Minus potentes . . . eorum justitias adquirant.* Capitul. ann. 806. 3.

4 *Omnes justitias se spondet nobis esse facturum.* Cod. Car. 21. — *Pro justitiis sanctæ Dei Ecclesiæ faciendis.* Anast. in Hadr. 180. — *Potuerat namque (Deus) alio modo, ut illi placitum fuisset, sanctam suam vindicare Ecclesiam, et justitiam sui principis Apostolorum exigere.* Epist. Steph. II ad Pippinum, Cod. Car. 9. — *Ad Domnum regem invitandum pro justitia S. Petri super Desiderium regem.* Annal. Til. an. 773, et alibi passim.

5 *Meæ sunt justitiæ et imperium.* Isai., 45, 25.

6 *Scitis quod docuerim vos præcepta atque justitias.* Deut., 4. 5.

§ 5.

Della discesa de' Franchi in Italia.

Molti cronisti non dicon più di così: *Fuit rex Carlus in Italia provincia. Domnus rex Karolus perrexit in Italia cum Francis. Karolus Italiam petit, et Desiderium intra Papiam clausum obsidet* [1]. Altri raccontano o, per dir meglio, accennano il passaggio delle Chiuse, e la fuga de' Longobardi, senza curarsi di spiegare, nè il come di quel fatto, nè il perchè di questo. Altri spiegan tutto, ma per mezzo d'un miracolo immaginato da loro: espediente che s'accorda così bene con la religione, come con la storia. Dopo aver parlato dell'insuperabilità delle Chiuse, e d'una gran resistenza de' Longobardi, affermano, come se lo sapessero di buon luogo, che Dio mise loro in cuore uno spavento, per cui presero improvvisamente la fuga, senza essere assaliti [2].

Ma tutto, se non c'inganniamo, si spiega davvero, accozzando i tre fatti, che abbiamo accennati nelle *Notizie Storiche,* e che si trovan dispersi, per dir così, in diverse cronache.

Uno, il tradimento d'alcuni de' principali Longobardi, già venduti a Carlo. L'anonimo Salernitano, citato nelle *Notizie* suddette, è, credo, il solo che ne parli. Ma le cronache son tanto digiune, ma i pochi scrittori contemporanei sono così parziali per Carlo, ma quest' intrighi quadrano così bene col resto de' fatti, che chiunque ha lette le memorie di quella guerra, è inclinato a credere all'anonimo. Ratchis, competitore di Desiderio nel regno, aveva avuto un partito poderoso; e Desiderio non seppe disarmar questo partito, che persuadendo, per mezzo del papa, il suo rivale a desistere dalla pretensione. La cosa s'acquietò a quel modo: Desiderio fu re; ma il partito non fu distrutto. La pronta sommissione di molti Longobardi a Carlo, e la conservazione del regno in quella nazione, rendono ancor più probabile un'intelligenza anteriore.

L'altro fatto è l'essere stata indicata a Carlo una strada sconosciuta per scendere in Italia, dal diacono Martino: fatto riferito da Agnello Ravennate, storico, non solo contemporaneo, ma che aveva conosciuto il personaggio medesimo. Il monaco anonimo, autore della cronaca della

1 Rer. Fr., t. V.

2 Anast. In Vita Hadr.; Rer. It., t. III, pag 184. Frodoardi, de Pontif. Rom.; Rer. Fr., t. V, 463.

Novalesa, al quale ritorneremo or ora, racconta che fu un giullare che, presentatosi a Carlo in Val di Susa, s'esibì d'insegnargli un passo sconosciuto; e condusse infatti l'esercito Franco alle spalle de'Longobardi [1]. L'asserzione di questo scrittore, posteriore di circa tre secoli all'avvenimento, e solenne romanziere, non merita fede alcuna, quando è in opposizione con l'autorità d'Agnello Ravennate; ma può servire nel resto ad attestare una tradizione rimasta del fatto, che una strada fu inaspettatamente indicata a Carlo.

Finalmente, l'aver Carlo mandato per un passo difficile (cioè per quello di cui s'è parlato ora,) un drappello di guerrieri scelti, per sorprendere i Longobardi alle spalle: fatto riferito dalla cronaca di Moissac [2], e, a un di presso con le stesse parole, negli annali detti di Metz [3], e accennato laconicamente da due altri annalisti [4]. Il monaco della Novalesa dice che Carlo andò con tutto l'esercito dietro alla guida; ma ognuno vede quanto sia più probabile che abbia preso l'altro partito, il quale, con minor pericolo, e con minor difficoltà, aveva maggior probabilità di riuscita; giacchè il rimanere una parte dell'esercito, serviva a trattenere i Longobardi alle Chiuse, finchè il drappello fosse arrivato, e a prenderli poi in mezzo, quando quello gli avesse assaliti.

Eginardo, il quale avrebbe potuto saperci dir la cosa meglio di qualunque altro, si contenta d'accennar generalissimamente le fatiche de' Franchi nel varcare gioghi senza strada, balze altissime, rupi scoscese [5]. Vada per quegli storici che raccontano le cose che non sanno.

Sulla situazione poi delle Chiuse, alcune indicazioni ci sono date dal monaco della Novalesa, il quale, per quanto poco valga come storico, merita pure d'esser sentito, quando parla di luoghi a lui noti, e di cose che afferma d'aver vedute. Dice dunque che i fondamenti delle Chiuse sussistevano a' suoi giorni, dal monte Porcariano (probabilmente l'alpi della Porzia) fino al Vico Cabrio [6]. Chiavrie è situato sulla sinistra

1 Chron. Noval., lib. 3, cap. 9, 14; Rer. It., tom. II, par. II, pag. 717, 719.

2 V. Notizie Storiche, pag. 18.

3 Rer. Fr., tom. V, pag. 341. Questi annali vanno fino all'anno 904.

4 *Mittens scaram per montanis*. Ann. Tiliani; Rer. Fr., tom. V, pag. 19. — *Mittens scaram suam per montes*. Ann. Loiseliani; ibid., pag. 38.

5 *Italiam intranti quam difficilis Alpium transitus fuerit, quantoque Francorum labore, invia montium juga, et eminentes in cœlum scopuli, et asperæ cautes superatæ sint, hoc loco describerem, nisi vitæ illius modum, potius quam bellorum quæ gessit eventus, memoriæ mandare præsenti opere esset propositum*. Kar. Vita, 6.

6 *Nam usque in præsentem diem murorum fundamenta apparent, quemadmodum faciunt de monte Porcariano usque ad Vicum Cabrium*, ibid., p. 717.

della Dora minore, verso lo sbocco di Val di Susa. Dall' altra sponda, e quasi dirimpetto a Chiavrie, è il luogo che si chiama ancora *la Chiusa.* Il nome di questo paese è già un forte indizio che l' antiche Chiuse fossero lì; e un tale indizio diventa quasi certezza, quando si riflette ch' erano per l' appunto allo sbocco di Val di Susa. Questo si rileva dalla Carta della divisione dell' impero de' Franchi fatta da Carlomagno; nella quale, tra i territori assegnati al figlio Lodovico, comprende la Valle Susina, fino alle Chiuse [1]. Del resto, il monaco racconta che Carlo, non potendo superar le Chiuse, occupò tutta la Val di Susa; afferma che s' acquartierò nel monastero della Novalesa, dove consumò tutte le provvisioni de' monaci; cosa che si può credere anche a un romanziere.

In quanto al giro fatto dai Franchi, dice poco e oscuramente. Il giullare, secondo lui, abbandonati tutti i sentieri conosciuti, li condusse per il ciglio d' un monte. Un luogo di dove passarono, serbava ancora ai tempi del monaco il nome di *Via de' Franchi* [2]. Quest' indicazione è forse diventata inutile, giacchè quel luogo può aver perduto un tal nome. Villafranca nella Val d' Aosta è troppo lontana dal monte Cenisio e dalle Chiuse, perchè la somiglianza del nome basti a far sospettare che i Franchi siano passati da quella parte. Il luogo dove si misero in battaglia, è indicato espressamente dal monaco, e quadra benissimo con l' altre posizioni conosciute: riuscirono, dice, e si radunarono al Vico Gavense [3]. Giaveno infatti è situato al di qua della Chiusa, e a poca distanza. Pare quindi che que' Franchi siano discesi per la Val di Viù; ma tutta la strada, non si può indovinare col solo aiuto della carta: forse una visita sul luogo potrebbe condurre a una scoperta più concludente. Sarebbe da desiderarsi che alcuno di coloro che si divertono a tribolare il prossimo, e de' quali non c' è mai stata penuria, prendesse a cuore questa scoperta; e, lasciando per essa le sue solite occupazioni, andasse sul luogo, e v' impiegasse molto tempo in una tal ricerca.

1 *Vallem Segusianam usque ad Clusas.* Chart. Divis.; Rer. Fr., tom. V, pag. 772.

2 *In quo usque in hodiernum diem Via Francorum dicitur;* loc. cit., pag. 719.

3 *Devenerunt in planitiem Vici, cui nomen erat Gavensis; ibique se adunantes, struebant aciem contra Desiderium.* Ibid.

§ 6.

Della resistenza di Poto e d'Ansvaldo in Brescia.

Non n'è fatta menzione, a nostra notizia, che nella cronichetta di Ridolfo notaio, stampata nel secondo volume della storia di Brescia del Biemmi, 1749. Ma quel documento, benchè del sospetto secolo undecimo, merita attenzione, per la maniera storica e semplice con cui è scritto. E può contribuire anche ad accrescergli fiducia, il trovarci alcuni personaggi del tempo di Carlomagno, l'esistenza de' quali è certamente storica, e che non potevano esser noti al cronista, che per memorie di scrittori di quel tempo; come il conte Arvino, e Anselmo Abate di Nonantola.

§ 7.

Della sorte de' figli di Carlomanno.

« Cosa poi avvenisse di questi principi, lo tace la storia, verosimilmente per non rivelare un fatto che tornava in discredito di esso Carlo, cioè la sua poca umanità verso gl'innocenti nipoti. » Così il Muratori; e, prima e dopo di lui, molt'altri scrittori hanno fatto intendere che sotto questo silenzio sospettavano qualcosa d'atroce e di misterioso [1]. Ma il silenzio di que' cronisti, anche sui personaggi più importanti, è troppo frequente e comune, per esser significante: chi lo volesse interpretar sempre, avrebbe un gran da fare; tante cose hanno lasciate fuori! Che se in questo caso avessero avuta l'intenzione d'abbuiare un fatto disonorevole per Carlo, perchè avrebbero raccontato che Gerberga si mise, co' figli, nelle sue mani? Non eran poi tanto barbari, da non vedere che il miglior mezzo per far dimenticare qualcheduno, è di non parlarne punto.

1 Murat. An. 774. — Giannone, Ist. Civ., lib. 5, cap. 4. — Carli, Antich. It., parte III, p. 224. — Zanetti, del regno de' Longobardi., lib. 6, § 68. — Antich. longob.-mil., diss. 1, § 57; ed altri.

CAPITOLO II.

SE AL TEMPO DELL' INVASIONE DI CARLOMAGNO, I LONGOBARDI E GL' ITALIANI FORMASSERO UN POPOLO SOLO.

Due popoli viventi nello stesso paese, e diversi di nome, di lingua, di vestiario, d' interessi, e in parte di leggi, tale è lo stato in cui, per un tempo, nè definito, nè definibile, si trovò quasi tutta l' Europa, dopo l' invasioni e gli stabilimenti de' barbari. Le relazioni che dovettero formarsi e sussister tra queste due così differenti, e soprattutto così disuguali società; relazioni fondate per tutto sur un fatto dello stesso genere, la conquista, e nello stesso tempo variamente modificate, ne' vari paesi, da infinite circostanze speciali; furono certamente una delle cose più importanti e più caratteristiche d' un tal tempo; e, non meno certamente, anzi per necessità, una delle più manifeste. E con tutto ciò, è questo uno de' punti più oscuri, più ignorati, più trascurati della storia. I cronisti del medio evo raccontano per lo più i soli avvenimenti principali o straordinari, e fanno la storia del solo popolo conquistatore, e qualche volta de' soli re e de' personaggi primari di quel popolo. Delle sue relazioni coi conquistati, dello stato di questi, non parlano quasi mai di proposito; e, quando lo fanno occasionalmente, le formole di cui si servono sono per lo più rapide, originali, speciali: si vede che avevano un significato chiaro, e, per dir così, un valor corrente, che per noi è perso; e sono più proprie a somministrare un soggetto di discussione, che uno schiarimento. Tra tutte poi le memorie del medio evo, le più segnalate per laconismo, per omissioni su tutto ciò che riguarda la popolazione conquistata, sono forse quelle che ci rimangono della dominazione longobardica in Italia.

Malgrado questa scarsità di notizie, c'è, sulle relazioni de' due popoli, almeno per un certo periodo della loro convivenza, un' opinione espressa con molta sicurezza da scrittori riputatissimi, e ricevuta con fiducia dalla più parte di coloro ai quali piace d' avere, in poche parole, de' giudizi generali sull' epoche importanti della storia. Ed è che, già prima della conquista di Carlomagno, Longobardi e Italiani fossero diventati un popolo solo. Quest' opinione ci proponiamo d' esaminare.

Il primo, a mia notizia, che l' abbia, non so s'io dica espressa o iniziata, fu Giovanni Villani, con queste parole: « E così per gran tempo signoreggiarono i Longobardi in Italia; tanto che si convertirono in

paesani per tutta Italia [1]. » Dopo lui (non oserei dire dietro lui), il Machiavelli: « Erano stati i Longobardi dugento ventidue anni in Italia, e di già non ritenevano di forestieri altro che il nome [2]. » Poi, con affermazione non meno sicura, e con più apparenza di precisione, il Muratori: « Divenuti Romani e Longobardi un popolo solo, ecc. [3]. » Finalmente, con termini ancor più qualificativi, un autor più moderno: « Felice esser doveva anzi che no la condizione dei cittadini sì longobardi che italiani, i quali con loro formavano uno stesso corpo civile, ed una stessa repubblica [4]. »

In queste asserzioni generalissime si trovano affermati molti fatti, e specialmente questi: che nessuna delle due razze aveva diritti politici dai quali l'altra fosse esclusa, val a dire che, tra le condizioni che potevano esser richieste per posseder questi diritti, non entrava punto l'appartenere all'una o all'altra; che, per conseguenza, il potere non era ristretto privativamente in una, che le persone investite d'un'autorità qualunque erano indifferentemente di quella de'conquistatori, o di quella de'conquistati, e quindi un Italiano poteva essere il superiore d'un Longobardo, come viceversa; che, se c'erano distinzioni ereditarie di gradi, di titoli, d'autorità, queste distinzioni si trovavano sparse nelle famiglie delle due nazioni; che, in somma, il discendere da Longobardi o da Italiani, era un semplice fatto genealogico, senza alcuna conseguenza politica o civile.

Un tale stato di cose, a que'tempi, sarebbe certo un fenomeno de'più singolari della storia; ma questa singolarità appunto deve avvertirci di non ammetterlo, senza buoni argomenti. Quattro, ch'io sappia, ne sono stati piuttosto accennati che esposti; e sono: la lunga durata dell'occupazione; il non avere i Longobardi conservati altri stabilimenti, fuori

1 Ist. Fior., lib. 2, cap. 9, dell'edizione del Muratori; Rer. It., t. XIII.

2 Ist. Fior., lib. 1.

3 Muratori, Antich. It., diss. 21. Chi conosce appena appena la storia del medio evo, sa che, tanto in Italia, quanto nelle Gallie, e nelle Spagne, i popoli conquistati eran chiamati Romani, cioè col nome de' loro antichi padroni. Così, in quella parte dell'antico impero romano, dove i conquistatori sono ancora affatto separati e distinti di nome e di fatto, la parte occupata dai Turchi, gl'indigeni serbano ancora il nome di Romei.

Nel seguito di questo discorso useremo indifferentemente i nomi d'Italiani, di Romani, e anche di Latini, per indicare i nativi della parte d'Italia posseduta da'Longobardi.

4 Antich. longobardico-milanesi, diss. I, § 71. L'uno e l'altro scrittore parlan de' tempi che precedettero la conquista di Carlomagno.

d'Italia; la loro conversione; i matrimoni. Esaminiamo brevemente questi argomenti.

Il primo riposa sur una supposizione affatto arbitraria, cioè che due nazioni non possano, per un tempo anche lunghissimo, abitar lo stesso paese, rimanendo affatto distinte politicamente. In teoria, non si vede su cosa sia fondata questa impossibilità. Una nazione armata ne sottomette un'altra, e s'impadronisce del suo territorio; si stabilisce in questo, con possessi e privilegi particolari, che riguarda come il frutto della conquista; mantiene o crea per sè sola dell' istituzioni particolari, destinate a conservarli; trasmette quell' istituzioni di generazione in generazione, usando ogni cautela per evitar la confusione e la mescolanza, perchè queste equivalgono a perdita de' privilegi stessi: per qual ragione un tale stato di cose non potrà durare tre, quattro, dieci secoli? Perchè cessi, converrà che quelli che ne godono il vantaggio, o ci rinunzino, o ne siano spogliati; ma, per l' uno e per l'altro di questi effetti, non basta il tempo; nel quale, ma non dal quale le cose si fanno. In pratica poi, quella supposizione è smentita da troppi fatti. I Mori non diventarono Spagnoli, i Turchi non son diventati Greci, dopo occupazioni molto più lunghe di quella de' Longobardi alla fine dell' ottavo secolo. Chi dunque fonda l' identificazione delle due nazioni longobarda e latina sul loro lungo convivere nello stesso paese, ragiona a un di presso come chi dicesse: quel carceriere abita da tant' anni nelle prigioni, che oramai può esser chiamato prigioniero.

Si vede che l' errore cominciò con un equivoco, cioè con qualcosa di vero in un senso, ma che non è il senso a cui si mira: come comincia ogni errore che non sia puramente negativo: s' appoggia alla verità, e ne sporge in fuori, con la tendenza a andar sempre più in fuori. Paesano, forestiero, son vocaboli che possono riferirsi, tanto al paese materiale, quanto a ciò che costituisce la concittadinanza. Nel primo senso, quella proposizione è vera, ma inconcludente: troppo vera, perchè non fa altro che dir la stessa cosa con diversi termini. — I Longobardi, nati in Italia, di padri e da avi nati in Italia, erano, riguardo al luogo della nascita, paesani, non forestieri, in Italia. — Non c'è che ridire; ma non c'era ragion di dirlo. — Dunque erano paesani, non erano forestieri, in nessun senso, riguardo agl' Italiani. — Oh! questo no: ci vuol altro.

Il secondo argomento è stato messo in campo la prima volta, se non m' inganno, dal Giannone, in questi termini: « Assuefatta l' Italia alla dominazione de' suoi Re, non più come stranieri gli riconobbe, ma come Principi suoi naturali; poichè essi non aveano altri Regni o Stati collocati altrove, ma loro proprio paese era già fatta l' Italia, la quale per

ciò non poteva dirsi serva, e dominata da straniere genti [1]. » Ma è lo stesso equivoco, sotto un'altra forma; e non si può altro che opporgli la stessa distinzione. Non più stranieri, riguardo a che? All'Italia, geograficamente intesa? È, se ci si passa questo vocabolo, un *identicismo* puerile. All'Italia, moralmente intesa, cioè agl'Italiani? È una falsa conseguenza. E cosa vuol dire quell'altrove? In altri luoghi? Siam sempre lì: c'è altro da vedere. Se, riguardo agl'Italiani, il regno, lo Stato fosse o non fosse collocato altrove, cioè in una società della quale essi non facessero parte, questa è la questione, che il Giannone non vide. Suppose che l'avere una stessa e sola patria materiale costituisca necessariamente la connazionalità. E, a ragionare a modo suo, gl'Iloti avrebbero dovuto riguardarsi come concittadini de' Lacedemoni, loro conquistatori, perchè questi non avevano regni o Stati, fuori del Peloponneso.

Gli altri due argomenti sono addotti indirettamente dal Muratori; poichè, prima d'asserire che « Romani e Longobardi erano divenuti un popolo solo » dice: « Deposero i Longobardi gli errori d'Ario, s'imparentarono coi Romani, cioè con gli antichi abitatori d'Italia. »

Ora, in quanto alla religione, è cosa troppo evidente che l'averne le due nazioni una sola, avrebbe potuto bensì facilitar la riunione, ma non ha potuto operarla. Non n'era nemmeno una condizione necessaria; giacchè, come l'identità della religione non crea punto la concittadinanza, così la diversità di quella non basta punto a impedirla. Gl'Iloti e i Lacedemoni, citati or ora, avevano, oltre la patria materiale, comune anche la religione; e ognuno sa come fossero concittadini. Lo furono, all'opposto, in qualche tempo dell'impero romano, cristiani e pagani: per non citare una quantità d'esempi moderni. Quest'argomento ha dunque il difetto degli altri due, cioè di far nascere un fatto immaginario da fatti, veri bensì, ma che, riguardo ad esso, non potevano esser cagioni.

Parrà forse, a prima vista, che lo potesse essere l'altro allegato dal Muratori; ma basta la più piccola riflessione per far vedere il contrario. I matrimoni tra persone di due diverse nazioni possono bensì far passare delle persone da una nazione nell'altra; ma identificar le due nazioni, neppur per idea. Sabini e Romani rimasero due popoli, dopo il celebre ratto; e sarebbe stato lo stesso, se anche i giovinotti sabini avessero rapite altrettante Romane. Per farne un popolo solo, ci volle un trattato positivo, con una guerra di mezzo. *Nec pacem modo, sed et civitatem unam ex duabus faciunt: regnum consociant* [2], dice quel Padovano

1 Ist. Civ., lib. 5, cap. 4.
2 T. Liv., I, 13.

che diceva mirabilmente ogni cosa; e se questa non foss' altro che un apologo, sia citata per quello a cui servon benissimo gli apologhi, cioè, non a provare, ma a render chiaro. Non ci s' opponga, di grazia, che Sabini e Romani non vivevano sullo stesso territorio. Sarebbe un tirar di nuovo nella questione una circostanza che non ci ha che fare, e dimenticarne il punto essenziale, e, di più, un punto che s'è ammesso, e nel genere e nella specie. Infatti, che due popoli possano rimaner due popoli distinti e separati politicamente, abitando lo stesso paese; che questo sia stato, per un tempo qualunque, il caso de' Longobardi e degli Italiani; son cose ammesse, anzi affermate implicitamente da chi dice che diventaron poi un popolo solo. Ora, per far cessare quel primo fatto, e produrre questo secondo, i matrimoni non avevano virtù alcuna. Non occorre nemmeno osservare che, per cagione appunto di quella distinzione e separazione, tali matrimoni dovevano esser molto rari. Fossero anche stati frequenti (come pare che, senza alcuna prova, e contro ogni probabilità, abbia supposto in questo caso il Muratori: e, certo, senza una tal supposizione, l'argomento non sarebbe neppure stato specioso), in qual maniera avrebbero operato il miracolo di far delle due nazioni una sola? Per mezzo de' figli? Ma cosa si vuol supporre che questi fossero? Longobardi e Italiani insieme? Vorrebbe dire che avevano e non avevano certi diritti, o certe capacità, delle quali, o d'alcuna delle quali toccheremo or ora qualcosa. È egli in uno stato contradittorio e impossibile, cioè nel nulla, che due cose possono unirsi, per diventare una sola? Bisogna dunque dire necessariamente che i figli di que' matrimoni appartenessero a una nazione o all'altra: ed ecco sempre le due nazioni. E che quelli che nascevano da una Longobarda e da un Romano, dovessero appartenere alla nazione del padre, affinchè le donne non potessero portare nelle famiglie romane la nazionalità longobarda, è cosa talmente verisimile, anzi è talmente la sola verisimile, che si dovrebbe supporla, quando non se n' avesse alcun documento. Ma ce n' è; e quell' egregio scrittore, le di cui diligenti, importanti, numerose scoperte saranno sempre un oggetto di riconoscenza, e una scusa abbondante per le sviste che possa aver fatte; quell' egregio scrittore non si rammentò che, in quelle stesse leggi longobardiche che furono ristampate e commentate da lui, sta scritto: « Se un Romano avrà sposata una Longobarda..., questa è diventata romana, e i figli che nasceranno da un tal matrimonio, siano romani, e seguano la legge del padre [1]. » Sicchè questo fatto non

[1] *Si romanus homo mulierem langobardam tulerit, et mundium ex ea fecerit,... romana effecta est, et filii qui de eo matrimonio nascuntur, secundum legem patris romani sint.* Liutpr. Leg., lib. 6, 74.

serve ad altro che a somministrarci una testimonianza della separazione de' due popoli. N' addurremo alcuni altri che l' attestano ugualmente, e dimostrano quindi quanto l' opinione opposta sia, non solo arbitraria, ma positivamente falsa, in contradizione perpetua con la storia, e smentita dai documenti del tempo.

I. Da Rotari, che fu il primo, fino ad Astolfo, che fu l' ultimo de' re longobardi di cui si siano conservate leggi, tutti, in testa a quelle, si sono intitolati: *re della nazione de' Longobardi* [1]. Si domanda, se questa denominazione comprendeva tutti gli abitanti d' Italia, o la sola nazione conquistatrice. Se tutti; perchè dunque le leggi stesse distinguono Longobardo da Romano? Se la sola nazione conquistatrice; qual testimonianza più autentica, più solenne, più concludente può cercarsi della distinzione politica delle due nazioni, che quella de' re, i quali si chiamano esclusivamente capi d' una di esse: quei re che dai propugnatori dell' unità sono rappresentati come l' anello che le riuniva? Potevano far di più per avvertire il Giannone di non mettere in carta quelle strane parole: « Assuefatta l' Italia alla dominazione de' suoi re? »

II. Tutti questi re promulgatori di leggi parlano poi dell' intervento de' Giudici, o de' Fedeli longobardi, o anche di tutto il popolo. Si domanda anche qui se, per popolo, si deva intendere tutti gli abitanti d' Italia. C' è stato alcuno che abbia detto, o c' è alcuno che voglia dire che gl' Italiani erano chiamati a dare il loro parere sulle leggi de' Longobardi? E se no, come si può dire, che formino uno stesso corpo civile, una sola repubblica, due popolazioni, una delle quali, o in corpo o per frazioni, concorre alla legislazione, e l' altra n' è affatto esclusa? A questo si darà forse una risposta, la quale, diremo anche qui, non può servire ad altro che a somministrare una prova di più al nostro assunto. Si dirà che le leggi promulgate dai re con l' intervento de' Longobardi, obbligavano questi soli; che i Romani avevano la loro legge; e che a questi non si faceva torto, non chiamandoli a ciò che non li riguardava. Anzi, questo permesso dato ai Romani di vivere secondo la loro legge, è addotto come una prova della clemenza de' vincitori [2]. Lasciamo per ora da una parte la clemenza, della quale si parlerà altrove: fosse questo, o qualunque altro, il motivo del fatto; il fatto medesimo, cioè l' aver leggi

1 I due citati e Grimoaldo e Liutprando usano la formola: *Rex gentis Langobardorum.* Ratchi dice lo stesso con una perifrasi: *Dum cum gentis nostræ, idest Langobardorum, Judicibus .... considerassem,* etc.

2 *Clementi quippe, simulque prudenti consilio usi.* In Leges Langobardor. Præfat. L. A. Muratorii; Rer. It., tom. I, par. II; ed altri.

diverse, importa tutt'altro che unità delle due nazioni. Pretendere, che Longobardi e Romani fossero un popolo solo, e nello stesso tempo, che i Longobardi fossero un popolo clemente verso i Romani, è un attribuire ai primi due meriti incompatibili: per quanto buona volontà uno si senta di favorirli, bisogna pure scegliere tra i due sistemi di lode.

Si noti qui di passaggio, che il primo e debole principio di concittadinanza tra Longobardi e Romani, pare che si possa vederlo ne'proemi alle leggi costituite dai re di nazione Franca; ne' quali, per la prima volta, si fa menzione dell'assistenza de'vescovi e degli abati [1]. Se, come pare più che probabile, si deve intendere di tutti i prelati del regno, e non di quelli soli che fossero longobardi o franchi, si comincia qui a veder qualche Italiano prender parte a un atto politico: per lo stesso mezzo che i Gallo-romani in Francia; ma molto più tardi, troppo più tardi, e quindi con troppo diversi effetti.

III. S'è mai citato, non dico tra i re, ma tra i duchi, tra i giudici, tra i gastaldi, tra i gasindi regi, tra le cariche di qualunque sorte del regno longobardico, il nome d'un personaggio latino? In quell'ammasso di notizie vere, false, dubbie, che si chiama storia de'Franchi, si trova almeno qualche ambasciatore, qualche capitano romano, e fino un re, o capo temporario [2]; e questo è stato un grande argomento per quegli scrittori sistematici che hanno voluto provare che i Franchi, impadronendosi delle Gallie, non avevano serbato esclusivamente nella loro nazione l'esercizio del potere. Ma nelle cariche, come nell'imprese de'Longobardi, prima di Carlomagno, non è mai fatta menzione d'un personaggio italiano, nemmeno con un titolo dubbioso, nemmeno immaginario.

IV. Cosa poi pensassero gl'Italiani e i Longobardi medesimi di questo esser diventati un popolo solo, n'abbiamo due celebri testimonianze. « La perfida e puzzolentissima nazione de' Longobardi, che non si conta neppure tra le nazioni, e dalla quale è certo esser venuta la razza de' lebbrosi [3], » dice un Italiano, Stefano III, nella lettera con cui vuol

1 *Audite qualiter placuit mihi Pippino, Excellentissimo Regi Gentis Langobardorum, cum adessent nobiscum singuli Episcopi, Abbates et Comites, seu reliqui Fideles nostri, Franci et Langobardi.* Pippini, Italiæ regis, Leges; Rer. It., t. I, par. II, p. 118. Non si sa in qual anno fossero promulgate queste leggi; e non si sa neppur bene quando Pipino, figlio di Carlomagno, principiasse a regnar di fatto: morì nell'810.

2 *Franci, hoc (Childerico) ejecto, Aegidium sibi, quem superius Magistrum militum a Republica missum diximus, unanimiter Regem adsciscunt.* Gregor. Turon., Hist. Francor., lib. 2, c. 12. La parola *Regem* non si trova in tutti i manoscritti.

3 *Quæ est enim, præcellentissimi filii, magni reges, talis desipientia, ut penitus vel*

dissuadere i due figli di Pipino dall' imparentarsi con la casa di Desiderio. Fu quattr'anni prima della conquista di Carlomagno; e, di certo, non viene in mente a nessuno, che quel papa volesse parlar di tutti gli abitanti del regno longobardico. « Per noi altri Longobardi, Sassoni, Franchi, Lotaringi, Baioari, Svevi, Burgundioni, il nome stesso di Romano è un' ingiuria [1], » dice, con altre galanterie, un Longobardo, nato probabilmente in Pavia, certamente in Italia, Liutprando, vescovo di Cremona, in risposta a Niceforo Foca, presso cui era inviato d'Ottone I, e che gli aveva detto: « Voi altri non siete Romani, ma Longobardi. » Per ciò che riguarda la nostra questione, Stefano e Liutprando non potrebbero andar più d'accordo. E si noti che quest'ultimo parlava così nel 968. Se l'unione era già compita prima della conquista suddetta, ci sarebbero due secoli di buona misura.

dici liceat, quod vestra præclara Francorum gens, quæ super omnes enitet, et tam splendiflua ac nobilissima regalis vestræ potentiæ proles, perfida, quod absit, ac fœtentissima Langobardorum gente polluatur; quæ in numero gentium nequaquam computatur, de cujus natione et leprosorum genus oriri certum est? Cod. Car. Ep. 45. Questa taccia è parsa al Muratori (an. 770) tanto strana e piena d'ignoranza, da far nascer de' dubbi sull' autenticità della lettera. Mi par però che si possa dare a tali parole di Stefano un senso ragionevole. Era conosciuta presso i Longobardi una malattia, qualunque poi fosse, la quale si chiamava lebbra. Ciò si vede nelle leggi, e segnatamente nella 176 di Rotari, nella quale il lebbroso, espulso giuridicamente da casa sua, è dichiarato morto civilmente, e da mantenersi del suo *per carità. Tamen, dum vixerit, de rebus quas dereliquerit, pro mercedis intuitu, nutriatur.* Della quale legge stranissima, e, credo, particolare ai Longobardi, dev'essere stata cagione l'opinione superstiziosa e temeraria, che questa lebbra fosse un indizio certo e manifesto di peccati commessi: *peccatis imminentibus; peccato imminente* (Id. leg. 180). Ora, può darsi che questa lebbra, sconosciuta in Italia prima dell' arrivo de' Longobardi, sia stata da essi comunicata agl'indigeni; e, in questo caso, Stefano ha voluto dire che la razza de' lebbrosi del suo tempo era venuta da loro. Ha parlato come un Greco, il quale, non ignorando che c'è stata peste nel suo paese molte volte prima che i Turchi ne fossero padroni, dice però che i Turchi ci hanno portata la peste, cioè quella che attualmente ci regna. — Il Muratori adduce altri argomenti contro l' autenticità della lettera; de' quali non crediamo di dover parlare, perchè nessun altro scrittore, a nostra notizia, è stato da essi indotto a dubitarne; e lui medesimo, non si vede chiaro se dicesse davvero, o se fosse una maniera di far sentire più fortemente quanto quella lettera gli pareva poco degna del suo autore.

1 ..... *quos nos, Longobardi scilicet, Saxones, Franci, Lotharingii, Bajoarii, Suevi, Burgundiones, tanto dedignamur, ut inimicos nostros commoti, nil aliud contumeliarum, nisi, Romane, dicamus.* Liutprandi Legatio ad Nicephorum Phocam; Rer. It., t. II, pag. 481.

Si potrebbero aggiungere altri argomenti; ma ci par che questi bastino, se non son troppi, per dimostrare che quell'opinione, e non è fondata sui fatti, e gli ha contro. Piuttosto, non sarà inutile l'osservare un suo carattere notabile, e un suo gravissimo effetto.

Il carattere è quell'indeterminatezza, quell'ambiguità, che si trova sempre nell'errore, ma di rado a questo segno. Quando si fosse ammesso a occhi chiusi, che la cosa era, resterebbe ancora da domandar cos'era; giacchè essere i Longobardi e gl'Italiani diventati un popolo solo, può voler dire cose molto diverse e che si contradicon tra di loro. Anzi, la prima che volle dire (e nessuno, ch'io sappia, di quelli che adottaron poi una tale opinione, n'escluse quel senso primitivo) si risolve essa medesima in una contradizione o, per dir meglio, in un impossibile. « Si convertirono in paesani; non ritenevano di forestieri altro che il nome, » vuol dire certamente e manifestamente, che il modo speciale con cui si formò la supposta unità de' due popoli, fu l'essere i Longobardi diventati Italiani. E l'essere i Longobardi diventati Italiani (chi pensi un momento allo stato di cose in cui si suppone che questo sia avvenuto), vuol dire essersi trovati gli uni e gli altri senza quel potere supremo, che può bensì ricevere diverse forme, ma ne richiede una; senza alcun mezzo di far, nè leggi, nè guerra, nè pace, nè trattati di sorte veruna: bella maniera d'essere un popolo! Chè tra gl'Italiani, quando furono conquistati da' Longobardi, non c'era chi avesse alcuna di queste attribuzioni, poichè non eran altro che sudditi dell'impero greco. Si lasci da una parte la questione de'municipi: bella e importante questione, ma estranea alla presente; giacchè cento, mille, ventimila municipi, senza il vincolo d'un'autorità comune e suprema, non costituiscono un popolo politicamente inteso (che è ciò che l'argomento richiede) più di quello che un numero qualunque di mattoni costituisca una fabbrica. La conquista fece che gl'Italiani o, per parlar più esattamente, una parte degl'Italiani, cessassero d'appartenere a uno Stato, non che ne diventassero uno; giacchè nessuno, credo, ha sognato che si siano eletto un capo, o de'capi, costituiti de'poteri, creata un'organizzazione politica, all'andarsene de' Greci, e sotto la protezione de' Longobardi. Non avevan nemmeno, nelle loro relazioni con questi, un nome nazionale e loro proprio: eran chiamati Romani, cioè col nome medesimo che i Sassoni, i Franchi, e gli altri signori enumerati da quel così italiano Liutprando, davano ai loro conquistati: nome che significava una classe di diversi paesi, non il popolo d'un paese, una condizione, non una nazione: nome simile, per questo riguardo (dico: per questo riguardo; e chi volesse farmi dir di più, io non ci ho colpa), a quello di servi. Siam noi che li chiamiamo Italiani; e facciamo bene; perchè il non esser

contati per una nazione, non faceva che non lo fossero; e sarebbe troppo strano che, per conservar le buone usanze de' barbari del medio evo, non dovessimo poter nominare gli antichi abitatori dell'Italia che con un nome comune a quelli di tant'altre parti d'Europa. Ma quest'usanza medesima è la conseguenza e, per dir così, l'espressione d'un fatto, e del fatto concludente per la questione. Longobardi e Italiani erano, in un senso, due nazioni ugualmente; ma una formava un corpo politico; l'altra no. E quindi l'essere i Longobardi diventati Italiani importerebbe la distruzione del solo corpo politico che ci fosse nella parte d'Italia posseduta da loro; vorrebbe dire una società composta solamente di sudditi, cioè, come s'è detto qui da principio, e come s'era detto in un caso simile, un fatto contradittorio, impossibile.

Proporrebbe bensì un'ipotesi, non dico fondata, ma intelligibile, chi dicesse in vece, che gl'Italiani eran diventati Longobardi, e che in questa maniera le due nazioni formavano un popolo solo. Che delle materie inorganiche, assorbite e assimilate da un corpo organizzato, partecipino della sua vita, e formino con esso un tutto, è una cosa che s'intende. E dobbiam noi credere che questo sia il senso sottinteso dell'altra proposizione, « formavano uno stesso corpo civile, una stessa repubblica?; » cioè che la nazione in cui questo non c'era, fu ammessa, o a poco a poco, o tutt'in una volta, a far parte di quella in cui c'era? O vuol dire che l'una e l'altra, per delle cagioni, con de'mezzi, in una maniera qualunque, s'unirono a costituire in comune un nuovo corpo civile, una nuova repubblica? o che un'altra forza qualunque volle e potè procurare alla nazion conquistata, imporre alla conquistatrice, una tal comunione? Può voler dire ognuna di queste cose, che equivale a non dirne nessuna. Ed è naturale: l'autore di quella frase, uomo tutt'altro che ignaro de'fatti materiali dell'epoca longobardica, non avrebbe potuto pensare a qualsisia di queste ipotesi, senza veder subito che non aveva il più piccolo fondamento nella storia. E tanto era lontano dall'aver su questo punto un'idea distinta, che, nella Dissertazion medesima, e poco prima, aveva detto che, regnando Autari, « gl'Italiani e i Longobardi, cominciavano già ad essere come nazionali della stessa patria [1]: » dove pare che non pensasse punto a quel formare uno stesso corpo civile, una stessa repubblica: effetto, per il quale si richiedono atti positivi; ma che pensasse, come gli altri, a un effetto che dovesse venir naturalmente da un più lungo convivere nello stesso paese. Quel che è certo è che e lui e gli altri vollero la cosa, non si curaron del modo; senza accorgersi (e per qualcheduno di loro il fatto è strano) che, senza il modo, la cosa non c'era.

[1] Antich. longobardico-milanesi; diss. I, § 66.

L'abate Dubos, il quale pure volle che, in quel medesimo periodo, i Gallo-romani e i Franchi formassero un popolo solo (e, in verità, c'era un po' più, non dirò di ragioni, ma d'attaccagnoli) fece almeno un sistema [1]; sentì almeno, che una proposizione di quella sorte richiedeva d'esser discussa e, prima di tutto, definita. Due nazioni, una antica abitatrice delle Gallie, l'altra stabilita in un territorio confinante, e vissute in istato di pace e spesso d'alleanza, per lo spazio di due secoli [2]; poi questa, ammessa, come ausiliaria, nelle Gallie [3] dall'imperatore, che n'era l'assoluto padrone [4]; poi quella, passata, prima per delegazione [5], quindi per intera e definitiva cessione [6], sotto il dominio de're, non meno assoluti [7], dell'altra; due nazioni, per conseguenza, uguali tra di loro, senza alcuna cagione, senza alcun mezzo di superiorità dell'una sull'altra; senza occupazion violenta d'una porzione de'beni privati [8], come nelle parti dell'impero conquistate dagli altri barbari, perchè lì non c'era stata conquista; senza interruzion di governo, senza annullamento di poteri subordinati, perchè il re franco era entrato pacificamente e gradatamente in luogo dell'imperator romano [9]; due nazioni ancora distinte civilmente, ma riunite politicamente sotto un potere unico, ereditario, indipendente da ciascheduna, sovrano di ciascheduna; aventi leggi diverse, e tribunali nazionali, ma sotto la giurisdizione comune di magistrati superiori, eletti dal re, sotto la giurisdizion suprema di questo, quando una parte ricorresse a lui [10]; partecipi ugualmente de' vantaggi e de'pesi dello Stato, perchè il re, libero distributore degli uni e degli altri, chiamava, a piacer suo, e come credesse più conveniente al suo servizio, uomini dell'una e dell'altra nazione alle dignità e alle cariche del governo e della milizia [11], e riscoteva da tutti gli stessi tributi [12]; tali furono, secondo il Dubos, i Gallo-romani e i Franchi sotto le due prime razze; tale il loro modo d'essere un popolo solo, insieme con altre nazioni che abitavano il territorio medesimo. Non fece uscire un effetto indefinito da una confusion di nazioni, da un'operazione del tempo, ugualmente indefinite. Stiracchiò i fatti decisivi per la questione, ma non li lasciò da una parte; combattè le difficoltà con delle congetture spesso arbitrarie, ma non le saltò a piè pari; diede alla sua ipotesi degli

1 Histoire critique de l'établissement de la monarchie françoise dans les Gaules; Paris, 1734. 3 vol. in 4.°.

2 Liv. I, chap. 17. — 3 Liv. II, chap. 15. — 4 Liv. I, chap. 4. — 5 Liv. V, chap. 1. — 6 Ibid., chap. 10. — 7 Liv. VI, chap. 16. — 8 Ibid., chap. 13.

9 È noto che gl'imperatori d'Oriente usarono questo titolo per molto tempo dopo la distruzione dell'impero d'Occidente.

10 Liv. VI, chap. 9. — 11 Ibid., chap. 10. — 12 Ibid., chap. 14.

antecedenti, o supposti o inefficaci, de' momenti immaginari, una forma fattizia, ma degli antecedenti, de' momenti, una forma. Certo, non c'è la buona maniera d'ingannarsi; e non voglio dir punto che l'errore migliori con l'esser circostanziato e laboriosamente congegnato. Voglio solamente far osservare, anche col paragone, quanto quello che tra di noi fu, non dirò sostenuto, ma buttato là di passaggio, e in proposizioni incidenti, abbia un carattere singolare d'indeterminatezza e d'ambiguità, non meno che di superficialità e di leggerezza, e sia, non solo un errore, ma un indovinello.

L'effetto gravissimo poi di quest'errore è d'isterilire, per dir così, tutta la storia del medio evo. Facendo le viste di sciogliere o di prevenire le questioni più importanti, distorna la mente anche dal proporsele; vi fa attraversare senza curiosità, senza darvi il tempo di fare una domanda o un'osservazione, de' secoli d'un carattere tanto particolare, e pieni di tanti problemi: istituzioni, fatti, personaggi, rivoluzioni, a tutto porta via il senso importante, a tutto attribuisce cagioni volgari e false; e quel complesso che potrebb'essere soggetto di scoperte interessanti, o almeno di ricerche e di congetture ragionate, non lo lascia più comparire che come un ammasso di casi staccati, di combinazioni fortuite, di deliberazioni venute da un impulso senza disegni. Precipitando, con un avventato anacronismo, il risultato di molte cagioni che hanno operato in una lunga successione di tempi, v'impedisce d'osservar queste cagioni, di scoprire il principio, di seguire il progresso delle loro operazioni; giacchè, al momento in cui la fusione si forma, in cui nuovi interessi, nuove forze, nuove idee cominciano a crollare l'antico muro di separazione tra le due nazioni, cosa può osservare chi pensa che, da gran tempo, queste due nazioni ne formassero una sola? Così, dopo avervi impedito d'intendere quell'istituzioni e que' fatti che avevan per iscopo di mantenere la divisione come un possesso, questa formola nemica d'ogni riflessione, non vi lascia nemmeno scoprir nulla ne' lenti sforzi della giustizia per introdursi in qualche angolo delle cose umane, nulla ne' ritrovati ingegnosi delle passioni per servirsi contro altre passioni del sentimento della giustizia. Vi dà gli effetti più maravigliosi, senza nemmeno accennarvi i mezzi: vi asserisce la pace fatta tra lo spogliatore e lo spogliato, tra il violento e il sottomesso, tra il lupo e l'agnello, senza neppur parlarvi delle trattative che poterono condurre a concluderla; vi rappresenta una certa quale equità stabilita tutt'a un tratto, una certa giustizia venuta alla luce in un parto senza dolori; e questo in un'epoca, in cui la forza tutta da una parte, e la debolezza tutta dall'altra rendevano l'ingiustizia la cosa più facile e più naturale. La

distinzione de' conquistatori e de' conquistati è un filo che, non solo conduce l'osservatore per gli andirivieni dell'istituzioni del medio evo, ma serve anche a legar quest'epoca con altre, delle più caratteristiche della storia, e che paion le più differenti. Chi stia attaccato a quel fatto, per dir così, maestro, l'indicazioni più leggiere, le tradizioni più succinte de' secoli anteriori all'invasione, giovano qualche volta a rischiarare la storia de' tempi barbarici, e vicendevolmente questa storia diventa una spiegazione dell'antichità. Non basta: usanze e istituzioni, non più vigorose, ma ancora viventi in tutta Europa, e per sè oscurissime, acquistan luce, se ne vede subito il perchè e l'origine, quando s'attaccano a questo fatto: la formola che lo nega, tronca tutti questi legami di storia e di filosofia.

Questa formola finalmente è stata cagione agli storici, anche i meno creduli, d'affermare e di propagare opinioni le più mancanti di fondamento; e nello stesso tempo ha fatto loro trovar degl'inciampi in que' luoghi della storia, dove la strada sarebbe più piana. Cito un esempio di ciascheduno di questi due effetti; e li prendo, a preferenza, dall'opere del Muratori, e per la sua autorità, e perchè è cosa meno dispiacevole il ribatter l'opinioni di quegli scrittori, de' quali, nel confutarli, si può parlare con un gran rispetto. « Laddove nei primi tempi di questo nuovo regno essi Romani, per attestato di Paolo Diacono, dovevano *tertiam partem suarum frugum Langobardis persolvere* [1], nel progresso de' tempi tolta fu questa diversità di trattamento, e divenuti Romani e Longobardi un popolo solo, la stessa misura di tributi fu imposta ad ognuno [2] ». Così, un fatto di tanta importanza, un fatto, non so se più difficile a venir col tempo, o a stabilirsi alla prima, un fatto, che a' tempi stessi del Muratori era ben lontano dall'essere universale in Europa, l'uguaglianza dell'imposizioni per tutti gli abitatori d'un paese, è qui da lui affermato come un fatto del settimo o dell'ottavo secolo; affermato, contro l'uso di quell'accurato scrittore, senza documenti, e solo come una conseguenza di quell'unità, ugualmente supposta [3].

1 *Pagare ai Longobardi la terza parte della loro raccolta.* Paolo Diacono, lib. 2, c. 32.

2 Antich. It., dissert. 21.

3 Un altro scrittore, citato da noi più volte, congetturò che d'un tal fatto si potesse trovare una testimonianza in quelle parole di Paolo Diacono: *Populi tamen aggravati per Langobardos hospites partiuntur* (lib. 3, cap. 16). « Varie interpretazioni, dice, sono state dagli eruditi proposte su questo oscuro passo: a me sia lecito azzardarne una nuova. La ripartigione qui accennata dallo storico, riguardar non dovrebbe, a mio avviso, le persone, ma gli aggravj delle medesime, così che da quel punto in avanti avessero questi ad essere ripartiti indifferentemente e su gl' Italiani e su i Longobardi, i quali cominciavano già ad essere come nazionali della stessa patria, e ciò secondo i

Il secondo esempio ci vien somministrato dal Muratori nella Dissertazione XXVI, dove, dopo aver fatto vedere con le leggi de' Longobardi, quanto pochi uomini atti all'armi fossero esenti dal marciare all'esercito, si fa, tra l'altre, questa difficoltà: « Se allora l'Italia fosse stata al pari d'oggidì popolata, il menar tanta gente al campo più danno e confusione avrebbe recato che utilità. » Grave difficoltà senza dubbio, anzi tale da rendere inesplicabili quelle leggi, quando si sia supposto che gl' Italiani fossero ascritti alla milizia, come i Longobardi. Ma la supposizione su cosa è fondata? Chi ha detto al buon Muratori che questi avessero disciplinati, fatti cavalieri, mischiati nelle loro file i vinti? N'ha egli trovata la più piccola traccia nella loro storia?

principi dell'equità e della giustizia distributiva che, regnando Autari, con altre virtù allignato avevano felicemente in tutti i sudditi; onde sembrava quasi risorta l'età d'oro. Così almeno ce la rappresenta il Varnefridi. » (Antich. longobardico-milanesi, diss. I, § 66). Ma il Muratori, non si può supporre che si fondasse qui su quel passo, poichè altrove l'interpreta in tutt'altro senso. « Pare che accenni che ai popoli italiani fu addossato il peso di mantenere i soldati longobardi, e però li compartirono fra di loro. » (Annal. 584) E se avesse creduto di poter fondarsi su qualche altro documento, n'avrebbe di certo fatta menzione.

In quanto all'interpretazione dell'altro scrittore, non si saprebbe come fare a discuterla, giacchè, come il lettore ha potuto vedere, non dice nemmeno qual sia la relazione che gli par di trovare tra le parole del testo, e il senso da lui immaginato. Ci si permetta, in vece, d'accennare una circostanza che rende ancor più singolare dalla parte sua la supposizione d'un tal pareggiamento tra i vincitori e i vinti. La faceva, questa supposizione, o almeno la dava fuori, nel 1792, cioè nel terz'anno della rivoluzion francese, uno de' motivi più espressi, e degli scopi principali della quale era appunto d'assoggettare i successori della nazion conquistatrice all'uguaglianza dell'imposizioni. E, in mezzo al rumore d'una tal rivoluzione, s'immaginava che una cosa simile fosse stata fatta tranquillamente, spontaneamente, dodici secoli prima! — Del resto, ho voluto dire uno de' motivi e degli scopi d'allora, anzi del primo momento; giacchè anche allora ce n'erano già in campo de' nuovi, e di che sorte! Le rivoluzioni.... ma che dico? come se questa si potesse mettere in un fascio con l'altre! Una rivoluzione, dirò dunque, nella quale non si questioni solamente dell'uso o delle condizioni del potere, o di chi ne deva essere investito, ma sia messo in questione il principio medesimo del potere, è un gran viaggio, che s'intraprende credendo di non aver a fare altro che una passeggiata. O, se ci si passa un'altra similitudine (che è un gran mezzo di dir le cose in breve, col rischio, si sa, di non dirle punto), è una scala, nella quale, stando giù, si prende per l'ingresso d'un piano abitabile quello che non è altro che un pianerottolo; e quando ci s'è arrivati, si scopre un'altra branca che non s'aspettava, e dopo quella, un'altra, e..... e a caposcala, al luogo dove si starà di casa, quando s'arriva? quando, voglio dire, comincia uno stato di cose, alla durata del quale si creda,

Da queste ultime osservazioni, si può francamente concludere (poca cosa pur troppo) che l'opinione dell'unità politica de' Longobardi e de'

e che duri in effetto? Ne' singoli casi (giacchè quella rivoluzione, se fu forse la prima del suo genere, non fu certamente la sola), ne' singoli casi, fin che quel momento non è arrivato, lo sa il Signore: in astratto, lo può dire ognuno. È quando, in vece di cercare il principio del potere dove non è, cioè in un ente creato, contingente, relativo, qual è l'uomo, in un ente che, non essendo il principio di sè stesso, non può avere in sè il principio di nulla, si riconosce, o si torna a riconoscerlo dov' è, cioè nel suo Autore; è quando sia pubblicamente professato, e generalmente creduto che *ogni potere viene da Dio*. Cos' è, infatti, il potere di cui si tratta, se non una superiorità? dico una superiorità di diritto, che si vuole appunto per circoscriver gli effetti delle superiorità naturali o di fatto. E come mai trovar negli uomini il *principio* di questa superiorità? In alcuni? con che ragione? In tutti? è un assurdo. Ma appunto, dicono, appunto perchè non c'è negli uomini un principio di superiorità, c' è negli uomini il principio dell'uguaglianza; col mezzo e per opera della quale si crea poi una superiorità di diritto. E non s'accorgono che, per quanto la superiorità e l'uguaglianza siano oggetti diversi, anzi opposti, metter negli uomini il *principio*, tanto dell'una, quanto dell'altra, è, in ultimo, un medesimo errore. Per concepire come gli uomini avessero in loro questo *principio* d'uguaglianza, bisognerebbe poter concepire che ogn'uomo fosse l'autore di sè medesimo. E non si potendo questo, bisogna pur riconoscere che gli uomini non possono essere uguali, se non in quanto abbiano ugualmente ricevuto, se non dipendentemente da Chi gli abbia costituiti tali, e perchè e fin dove gli abbia voluti e costituiti tali. Quindi, non che quest'uguaglianza sia un *principio*, non può essa medesima avere la sua ragion d'essere, che in un principio superiore, in ciò di cui si vorrebbe far di meno, per la prima volta. Dicendo che è più facile piantare una città per aria, che stabilire uno Stato senza il fondamento della religione, Plutarco non fece altro che esprimere con una formola generale un sentimento sottinteso in tutti i fatti particolari dell'umanità. Non che l'umanità e Plutarco conoscessero, nella sua integrità e purezza, la dottrina divinamente espressa in quelle parole di san Paolo; ma negli errori positivi c'è sempre una parte di verità; e in tutte le false religioni c'era e c'è appunto la parte di verità necessaria alla stabilità d'un potere, cioè la nozione generalissima di qualcosa di superiore agli uomini, e da cui il potere di diritto, quello che si vuole e non si vede, derivi negli uomini. Per questo, gli auspizi del patriziato romano, le caste indiane, la missione di Maometto, tant'altre cose altrettanto o più assurde, hanno potuto servir di fondamento a degli Stati che son durati discretamente, o che durano ancora. Ma dove ha regnato il cristianesimo, ogni altra religione è diventata come impossibile. Si può sconoscere il vero Autore dell'uomo, e quindi d'ogni diritto nell'uomo; ma riconoscerne uno falso, o de' falsi, può bensì essere il sogno d'alcuni, non il fatto d'un popolo. È il nostro privilegio, o il nostro peso, se non lo vogliamo accettar come privilegio, l'esser messi tra la verità e l'inquietudine. Le circostanze de' diversi tempi e delle diverse società possono certamente render più facile, come più desiderabile, lo stabilimento durevole d'una o d'un'altra forma di potere; ma, ben inteso, quando questa durata sia possibile. E ciò che la rende tale, è il poter associare

Romani chiude ogni strada, e a conoscere, e anche a cercare quali fossero la vere relazioni tra i due popoli.

a quella forma l'idea del diritto; e per arrivare a questo, il mezzo necessario, assolutamente parlando, è il riconoscere il principio del potere in qualcosa d'anteriore e di superiore all'uomo; per noi, il mezzo diventato unico, è il riconoscer questo principio nel Dio predicato da san Paolo. Ho detto: lo stabilimento d'una o d'un'altra forma; che è appunto uno de' caratteri divini del cristianesimo il non esser legato esclusivamente a nessuna, e uno de' fatti divini del cristianesimo il sostituire alle teogonie particolari, che servirono di fondamento agli Stati delle *genti*, una teologia universale, applicabile alle più diverse forme di potere, come alle più diverse condizioni delle società umane, e, nello stesso tempo, efficacissima a correggér l'une, e a mutar gradatamente in meglio l'altre. Che se, anche nel cristianesimo, alcuni hanno tentato di restringere il diritto del potere a una forma speciale; se a una tale dottrina hanno applicato il titolo di *diritto divino;* se hanno voluto che *Ogni potere* significasse un tal potere esclusivamente, è perchè non c'è abuso di parole che gli uomini non possano fare. Ma è forse più strano l'attribuire una tale dottrina alla Chiesa cattolica, la quale, come incapace, per istituzione divina, di sacrificare l'universalità a nessuna forza particolare di circostanze, d'interessi, d'opinioni, ha costantemente ripudiata e combattuta la dottrina medesima, e con l'insegnamento e co' fatti. Non fu, credo, nemmeno in un paese cattolico, che si diede la prima volta quel significato alle parole: *diritto divino;* e se si volesse cercare qual sia il libro che ha fatto di più per mettere in onore la dottrina anche in un paese cattolico, si troverebbe, credo, che non fu un trattato teologico, ma un poema epico, nel quale non è introdotta se non in odio del cattolicismo: chè certamente Voltaire non credeva all'inamissibilità del potere, messa da lui per fondamento razionale alla *Henriade;* ma trovò che quel falso domma poteva servirgli di spada insieme e di scudo, per combatter la Chiesa. Altri poi non sarebbero lontani dal riconoscere in Dio il principio del potere, come d'ogni cosa: solamente non vorrebbero il Dio d'una religione positiva. Ma essi medesimi non sperano molto che questa possa mai diventar la credenza d'un popolo. E hanno ragione; se non che mi pare che la causa alla quale attribuiscono la difficoltà d'una tale impresa, non sia la vera. Non è, come dicono, perchè un popolo intero non possa andar tanto avanti nella filosofia; è piuttosto perchè un popolo intero ha troppa filosofia per intendere un Dio autore dell'umanità, col quale l'umanità non abbia nessuna relazione positiva. Non è un concetto puro, elevato, al quale un popolo non arrivi; è un concetto tronco, che un popolo rifiuta. Vede bene che in questo concetto non c'è altro di nuovo che una negazione; che quello di cui gli si parla, è il Dio della rivelazione, meno la rivelazione. E se fosse altro, se fosse il mero nome che si volesse conservare, non solo smozzicando il concetto, ma cambiandolo; la riuscita sarebbe, grazie al cielo, molto più difficile, e insieme affatto inutile all'intento. Molto più difficile; perchè si tratterebbe di far accettare a de' popoli una credenza positiva intorno alla divinità, senza autorità, senza storia, contro l'esempio di tutti i popoli; e una credenza nova a de' popoli cristiani (foss'anche di solo nome e di sola reminiscenza, che non è, grazie ancora al cielo), contro l'esempio di tutti i popoli cristiani. Inutile all'intento poichè si tratta di trovare il principio del potere in qualcosa di distinto

Ma quali erano queste relazioni?

Qui dovrebbe cominciare la storia positiva, la vera, l'importante storia: qui si sente subito, che la scoperta di quell'errore non è tanto una cognizione quanto una sorgente di curiosità per chi nella storia vuol vedere in quante maniere diverse la natura umana si pieghi e s'adatti alla società: a quello stato così naturale all'uomo e così violento, così voluto e così pieno di dolori, che crea tanti scopi dei quali rende impossibile l'adempimento, che sopporta tutti i mali e tutti i rimedi, piuttosto che cessare un momento; a quello stato che è un mistero di contradizioni in cui la mente si perde, se non lo considera come uno stato di prova e di preparazione a un'altra esistenza.

Appena ammesso il fatto della distinzione delle due nazioni, s'affacciano molt'altre questioni: n'accenneremo qui alcune, per indicar l'importanza di ciò che s'ignora, avvertendo però prima che non siamo in caso di risolverne nessuna.

Qual era, ne' due secoli della dominazione longobardica, lo stato civile degl'Italiani, superiori certamente, e di molto, in numero alla nazione conquistatrice? Eran essi, come dice il Maffei [1], *in vera servitù?* Ma in qual grado? O eran rimasti padroni delle loro persone e delle loro proprietà, e la loro dipendenza era puramente politica? Ma com'eran protette quelle? e qual era la forma di questa? Erano state lasciate in piedi l'autorità subordinate che si trovavano al tempo della conquista? E da chi dipendevano? chi le conferiva? O eran cessate per cagion di quella? E qual fu, in questo caso, il nuovo modo d'azione e di repressione su quel popolo, o su quella moltitudine? Noi sappiamo, o poco o tanto, o bene o male, quali eran le attribuzioni de're, de'duchi, de'giudici longobardi, riguardo alla loro propria nazione; ma cosa erano tutti costoro per gl'Italiani, tra i quali, sopra de'quali vivevano?

Ecco alcune delle tante cose che ignoriamo intorno allo stato della

dall'uomo, e di superiore all'uomo; e una divinità distinta dall'uomo e superiore all'uomo, non è più possibile trovarla fuori del cristianesimo, nè immaginarla fuori del deismo, che è un cristianesimo smozzicato. Quelli poi i quali, trovando, con ragione, il problema insolubile senza la religione, e non volendo accettar la soluzione religiosa, pretendono di levar di mezzo il problema medesimo; quelli, dico, i quali s'immaginano che una società possa prescindere dal diritto, per essersi immaginati di prescinderne essi (chè il prescinderne davvero e coerentemente non è possibile nemmeno a un uomo solo, nemmeno a un sistema fatto apposta per un tal fine)..... Ma è ora d'accorgerci che queste, nè son cose da note, nè hanno che fare co' Romani e co' Longobardi.

[1] Verona illustrata. Lib. 10, col. 273.

popolazione d'una così gran parte d'Italia, per il corso di due secoli. Si può certamente rassegnarsi a ignorarle; si può anche chiamar frivolo e pedantesco il desiderio di saperle; ma allora non bisogna esser persuasi di posseder la storia del proprio paese. E quand'anche si conosca, e la precipitosa invasione, e l'atroce convito, e l'uccisione a tradimento d'Alboino, le galanterie d'Autari, le vicende di Bertarido, la ribellione d'Alachi e il ristabilimento di Cuniberto, le guerre di Liutprando e d'Astolfo, e la rovina di Desiderio, bisogna confessare che non si conosce se non una parte della storia, per dir così, famigliare d'una piccola nazione stabilita in Italia; non già la storia d'Italia.

Prenda dunque qualche acuto e insistente ingegno l'impresa di trovare la storia patria di que' secoli; ne esamini, con nuove e più vaste e più lontane intenzioni, le memorie; esplori nelle cronache, nelle leggi, nelle lettere, nelle carte de' privati che ci rimangono, i segni di vita della popolazione italiana. I pochi scrittori di que' tempi e de' tempi vicini non hanno voluto nè potuto distinguere, in ciò che passava sotto i loro occhi, i punti storici più essenziali, quello che importava di trasmettere alla posterità: riferirono de' fatti; ma l'istituzioni e i costumi, ma lo stato generale delle nazioni, ciò che per noi sarebbe il più nuovo, il più curioso a sapersi, era per loro la cosa più naturale, più semplice, quella che meritava meno d'essere raccontata. E se fecero così con le nazioni attive e potenti, e dal nome delle quali intitolavano le loro storie, si pensi poi quanto dovessero occuparsi delle soggiogate! Ma c'è pure un'arte di sorprendere con certezza le rivelazioni più importanti, sfuggite allo scrittore che non pensava a dare una notizia, e d'estendere con induzioni fondate alcune poche cognizioni positive. Quest'arte, nella quale alcuni stranieri fanno da qualche tempo studi più diligenti, e di cui lasciano di quando di quando monumenti degni di grande osservazione, quest'arte, se non m'inganno, è, a' giorni nostri, poco esercitata tra di noi. Eppure ci par che si possa dire che ha avuto il suo cominciamento e un progresso non volgare in Italia. Due uomini certamente insigni aprirono in essa due strade che, all'imboccatura, per dir così, posson parere lontane l'una dall'altra, e affatto diverse; ma che tendono naturalmente a riunirsi in una, in quella sola che può condurre a qualche importante verità sulla storia del medio evo.

Uno, l'immortale Muratori, impiegò lunghe e tutt'altro che materiali fatiche nel raccogliere e nel vagliare notizie di quell'epoca: cercatore indefesso, discernitore guardingo, editore liberalissimo di memorie d'ogni genere; annalista sempre diligente, e spesso felice nel riconoscere i fatti, nel rifiutare le favole che al suo tempo passavan per fatti, nell'assegnar

le cagioni prossime e speciali di questi; esecutore animoso e paziente del disegno vasto e suo, di rappresentare in complesso, e per capi, l'istituzioni, le costumanze, lo stato abituale in somma del medio evo; e qui, come nella storia propriamente detta, sceglitore e ordinatore, per lo più, cauto, e spesso sagace de' materiali che si trovavano sparsi in una gran quantità e varietà di documenti, scovati in gran parte da lui; risolvette tante questioni, tante più ne pose, ne sfrattò tante inutili e sciocche, e fece la strada a tant' altre, che il suo nome, come le sue scoperte, si trova e deve trovarsi a ogni passo negli scritti posteriori che trattano di quella materia.

Contemporaneamente al Muratori, ma in una sfera più alta, meno frequentata, quasi sconosciuta, Giambatista Vico andò in cerca di princìpi generalissimi *intorno alla comune natura delle nazioni.* Non si propose d'illustrare alcun' epoca speciale di storia, ma cercò di segnare un andamento universale della società nell'epoche le più oscure, in quelle di cui sono più scarse e più misteriose le memorie, o le tradizioni. Volendo per lo più trattare di tempi in cui non vissero scrittori; persuaso che, quando gli scrittori apparvero, l'istituzioni, le credenze sociali erano già tanto modificate, le tradizioni di que' tempi antichissimi già tanto sfigurate da' nuovi fatti stessi, che non potevano essere rettamente intese, nè trasmesse dagli scrittori; ma persuaso nello stesso tempo, che l'idee di questi, come figlie in gran parte degli avvenimenti e delle dottrine anteriori, dovevano serbarne delle tracce importanti e caratteristiche; riguardò questi scrittori come testimoni, in parte pregiudicati, in parte disattenti, in parte smemorati, ma però sempre testimoni di fatti generali e rilevanti; e come tali si diede a esaminarli. Facendo poco conto de' loro giudizi, cercò una verità in quell'idee che par piuttosto che trasmettano, come venute da più alta origine; e, rifiutando le loro conclusioni, stabilì delle norme per cavarne di più fondate dalle loro rivelazioni, per dir così, involontarie. Queste norme, si propose di derivarle dalle proprietà della mente umana e dall'esperienza de' fatti più conosciuti; e, certo, quand'anche siano troppo più vaste che fondate, non sono mai d'una fallacia volgare. Si studiò di raccogliere da epoche le più distanti l'una dall'altra, da costumi in apparenza disparatissimi, degli elementi simili, ne' punti più importanti della vita sociale; e fu, come delle volte acutissimo, così dell'altre troppo facile nella scelta di questi elementi, strascinato a ciò da quella sua unità di mire intorno allo sviluppo della natura umana. Da' secoli eroici e dal medio evo, dalle leggi e dalle poesie, dai simboli e dai monumenti, da etimologie qualche volta ingegnose e che sono una scoperta, ma qualche volta arbitrarie e smentite da cognizioni venute dopo di lui; dai riti

religiosi, dalle formole di giurisprudenza, e dalle dottrine filosofiche; da tempi, da fatti, da pensieri, in somma, sparpagliati, per dir così, nella vita del genere umano, prese qua e là qualche indizio, che, per dir la verità, nelle sue idee diventa troppo presto certezza. Ma quando, dopo aver dimostrata l'ambiguità, la falsità, la contradizione dell'idee comuni intorno allo stato della società in un' epoca oscura e importante, sostituisce ad esse un'idea fondata sur una nuova osservazione de' pochi fatti noti di quell' epoca; quanti errori distrugge a un tratto! che fascio di verità presenta, in una di quelle formole splendide e potenti, che sono come la ricompensa del genio che ha lungamente meditato! E anche quando, o la scarsità delle cognizioni positive, o l'amore eccessivo d'alcuni princìpi, o la fiducia che nasce negl'ingegni avvezzi a scoprire, lo trasporta e lo ferma in opinioni evidentemente false, e oscure non per profondità, ma per inesattezza d'idee, e quindi d'espressioni; lascia nondimeno un senso d'ammirazione, e dà quasi ancora l'esempio d'un'audacia che potrebb' esser felice con qualche condizione di più: se non v'ha dimostrata, come credeva, una gran verità, vi fa sentire d'avervi condotti in quelle regioni, dove soltanto si può sperar di trovarne.

Osservando i lavori del Muratori e del Vico, par quasi di vedere, con ammirazione e con dispiacere insieme, due gran forze disunite, e nello stesso tempo, come un barlume d'un grand'effetto che sarebbe prodotto dalla loro riunione. Nella moltitudine delle notizie positive, che il primo vi mette davanti, non si può non desiderare gl' intenti generali del secondo, quasi uno sguardo più esteso, più penetrante, più sicuro; come un mezzo d'acquistare un concetto unico e lucido di tante parti che, separate, compariscono piccole e oscure, di spiegar la storia d'un tempo con la storia dell'umanità, e insieme d'arricchir questa, di trasformare in dottrina vitale, in scienza perpetua tante cognizioni senza princìpi e senza conseguenze; e, bisogna pure aggiungere, come un mezzo d'evitar qualche volta de' giudizi precipitati; giacchè, ne' confini più circoscritti, che paiono naturalmente i più sicuri, c'è però il pericolo di non rimanerci [1]. E seguendo il Vico nelle ardite e troppo spesso ipotetiche sue

[1] Il Vico (Scienza Nuova, lib. 4: Della custodia degli Ordini), parlando delle due celebri rogazioni promulgate da C. Canuleio, sul principio del quarto secolo di Roma, dice che, a quel tempo, i plebei in Roma erano *ancora stranieri*. Non dico che tutti gli argomenti dai quali dedusse questo grande, e allora novissimo concetto, sarebbero parsi, nè avrebbero dovùto parere al Muratori ugualmente fondati; dico bensì che quelli che lo sono, e sono insieme così elevati e fecondi, obbligandolo a considerar più in grande e più addentro cosa importi, come esista, come si mantenga la cittadinanza in una società distinta da un' altra, e superiore ad essa, quantunque abitante

classificazioni, come si vorrebbe andar sempre avanti con la guida di fatti sufficienti all'assunto, e severamente discussi! Ma dopo que' due scrittori, nessuno ch'io sappia, s'è portato al punto dove possono unirsi le due strade, per arrivare a più importanti scoperte nella storia de' tempi oscuri del medio evo. Riman dunque intentato un gran mezzo, anzi il solo: e perchè non si potrà sperare, che alcuno sia per tentarlo? L'ammirazione per i segnalati lavori dell'ingegno è, certo, un sentimento dolce e nobile; una forza, non so se ragionevole, ma comune, ci porta a provare ancor più un tal sentimento, quando gli uomini che ce l'ispirano, sono nostri concittadini; ma l'ammirazione non deve mai essere un pretesto alla pigrizia, non deve mai includer l'idea d'una perfezione che non lasci più nulla da desiderare, nè da fare. Nessun uomo è tale da compir la serie dell'idee in nessuna materia; e, come nell'opere della produzion materiale, così in quelle dell'ingegno, ogni generazione deve vivere del suo lavoro, e riguardare il già fatto, come un capitale da far fruttare, non come una ricchezza che dispensi dall'occupazione.

Che se le ricerche le più filosofiche e le più accurate sullo stato della popolazione italiana durante il dominio de' Longobardi, non potessero condurre che alla disperazione di conoscerlo, questa sola dimostrazione sarebbe una delle più gravi e delle più feconde di pensiero che possa offrire la storia. Un'immensa moltitudine d'uomini, una serie di generazioni, che passa sulla terra, sulla sua terra, inosservata, senza lasciarci traccia, è un tristo ma importante fenomeno; e le cagioni d'un tal silenzio possono riuscire ancor più istruttive che molte scoperte di fatto.

nello stesso paese, non gli avrebbero permesso di credere, e nemmeno d'immaginarsi che i Longobardi e gl'Italiani fossero diventati, alla sordina, e per il corso naturale delle cose, un popolo solo. E, cosa singolare, quei due giudizi così diversi erano egualmente contrari alle prime apparenze. Il Vico vide degli stranieri, dove le denominazioni di patrizi e di plebe non facevano supporre altro che due classi di concittadini; il Muratori, con altri, volle de' concittadini, dove i nomi indicavano due nazionalità. Senonchè il primo arrivò al suo, per dir così, paradosso con l'avere acutamente e profondamente osservato nelle condizioni di quelle due sorte d'abitatori di Roma antica alcune differenze essenziali e originarie, cioè tali da non esser nate dalla convivenza, ma da dovere averla preceduta; il secondo aderì al paradosso davvero, per essersi fondato in vece sopra somiglianze accessorie, e sopra circostanze inefficienti. Certo, sarebbe sciocchezza, ancor più che insolenza, il dire che a un tal uomo mancava il criterio da giudicar rettamente cosa valessero, quando l'avesse voluto; ma è lecito osservare che gli mancò il volerlo, perchè gli mancò l'eccitamento a volerlo, cioè l'essere avvertito dell'importanza del giudizio, l'aver presenti le relazioni del fatto su cui decideva, con un genere di fatti. La filosofia della storia, che si manifesta così splendidamente nel primo di que' giudizi, aveva senza dubbio molto meno da fare, ma era ugualmente necessaria nel secondo.

CAPITOLO III.

PROBLEMI SULLA FACOLTÀ LASCIATA AGLI ITALIANI DI VIVERE CON LA LEGGE ROMANA.

Al Muratori, come s'è detto, e ad altri, è parsa questa concessione un bel tratto di clemenza, e una prova, tra molte, della dolcezza e della saviezza de' conquistatori longobardi. E questa opinione pare la più universalmente ricevuta da quelli che vogliono averne una sulle cose di que' tempi.

Che scrittori i quali non si stancano d'ammirare l'equità, la sapienza, la previdenza delle leggi de' Longobardi, riguardino poi come clemenza il non averne essi chiamati a parte i vinti, è una cosa che non s'intende così facilmente. Vogliam forse dire che a questi non piacessero, e che a que' buoni vincitori paresse un' ingiustizia il costringerli a ricevere anche un benefizio? Ma perchè non piacevano ai vinti quelle leggi così perfette, così scrupolose, così giudiziose nel rispettare, nel regolare ogni diritto? Per un cieco affetto all'antica legislazione? o per orgoglio nazionale? o perchè non si confacessero alle loro abitudini, e non s' applicassero ai casi comuni nel loro modo di vivere? dimanierachè, ottime per il popolo conquistatore, fossero scarse, superflue, insomma non adattate per essi? Ma non ci hanno detto quegli stessi scrittori, che Longobardi e Italiani erano un popolo solo? E quale è tra queste ipotesi, che non faccia a' cozzi con quell' opinione?

S'osservi poi che quest' uso di lasciare ai vinti la legge romana non è particolare a' Longobardi: una costituzione di Clotario I la conserva ai Gallo-romani viventi sotto i Franchi [1]; le leggi de' Burgundioni, quelle de' Ripuari [2] stabiliscono i casi e le persone da giudicarsi con la legge romana: e per finirla, questo aver lasciato ai vinti, o in perpetuo, o per qualche tempo, l'uso, più o meno esteso, della legge antica, si può dire che sia stata una consuetudine comune de' conquistatori barbari del medio evo. A un fatto così generale convien dunque cercare una ragione generale; e questo ha voluto fare il celebre Montesquieu. La ragione delle diverse legislazioni in un solo paese, la trova nell' esserci state riunite più nazioni, le quali, nella riunione, abbiano voluto e potuto conservare

1 *Inter Romanos negotia causarum romanis legibus præcipimus terminari.* Chlot. Constit. generalis.; Rer. Franc., tom. IV, pag. 116.

2 Lex Burgund., cap. 55, 2. — Lex Ripuar., tit. 58, 1.

la loro indipendenza e le loro consuetudini [1]. Questa ragione spiega benissimo il perchè varie nazioni riunite a conquistare un paese, e stabilite insieme in quello dopo la conquista, conservassero le loro leggi particolari; giacchè essendo quelle nazioni uguali tra di loro, o almeno volontariamente associate, non c'era motivo per cui una dovesse ricevere la legge dall'altra: ma non è una ragione che si possa applicare ai vinti. Questi non trattavano, non istipulavano, non venivano a patti: la cagione dell'esser loro stata lasciata la legge antica, bisogna dunque cercarla nella semplice volontà de' vincitori. Intorno a questa cagione arrischieremo una congettura; e sarà pur troppo la sola conclusione di questo discorso: per ora, se alcuno vuol proprio che la fosse clemenza, si rammenti almeno che non si può farne un merito particolare ai Longobardi; convien supporre un' inclinazione, una consuetudine, uno spirito di clemenza in tutti i barbari che vennero a dividersi l'impero romano. Una tal supposizione, del resto, non sarà la più singolare che si sia fatta su quell' epoca.

Ma, per valutare nel nostro caso particolare il grado della clemenza longobardica, ci manca un dato essenzialissimo, cioè di saper precisamente in che consistesse il benefizio, cosa volesse dire: *vivere con la legge romana.* Il senso ovvio e intero di questa frase è inammissibile; bisogna dunque trovarne uno modificato, e che possa conciliarsi co' fatti incontrastabili della dominazione longobardica: questo senso non è stato, ch' io sappia, nè proposto, nè cercato finora [2].

Viver con la legge romana aveva certamente per gl' Italiani, quando eran sotto gl' imperatori, un significato chè non ha potuto conservare interamente dopo l' invasione longobardica. Quella legge stabiliva ufizi e attribuzioni, che cessarono per il fatto della conquista; regolava delle relazioni politiche, che furono distrutte da questa. È dunque necessario restringere il senso di questa frase, quando la si applica al periodo di cui parliamo. Ma fin dove restringerlo? con che dati circoscriverlo?

In secondo luogo; come si regolavano le nuove inevitabili relazioni tra i Longobardi stabiliti, come conquistatori, nel territorio, e gli antichi abitatori? relazioni, certo, non prevedute dalla legge antica.

1 Esprit des Lois, liv. 28, c. 2.

2 L'autore deve qui, non tanto addurre per sua giustificazione, quanto confessare per sua vergogna, che, quando scriveva queste parole, non conosceva punto la dotta e insigne *Storia del Diritto romano nel medio evo* del signor De Savigny; della quale era pubblicata già da sei anni la parte relativa al regno longobardico. E in generale, tutto ciò che gli pare di poter fare per questo Capitolo, è di riprodurlo il meno corretto, come il più incorreggibile.

Terzo; volendo conoscere con qualche precisione fino a che segno la facoltà di vivere con quella legge, o co' rimasugli di quella legge, fosse un privilegio, una franchigia, un dono, bisogna però sapere al giudizio di chi fosse rimessa la legge stessa, per le riforme, per l'aggiunte, per l'interpretazioni; poichè, vogliam noi supporre una legge viva senza un legislatore? una ferrea immutabilità di prescrizioni? regole sottratte a ogni esercizio di sovranità? Questo sarebbe uno strano stato di cose, il quale presenterebbe tante considerazioni e tanti problemi, che la clemenza, quando c'entrasse, sarebbe certamente l'ultima cosa da considerarsi. Nè a spiegare un tale stato si potrebbe addurre, come un fatto simile, la storia o la storiella di Licurgo, che fece giurare agli Spartani di non toccar mai le leggi stabilite da lui; poichè queste creavano generalmente de' poteri, e disegnavano le persone che dovevano esercitarli: erano leggi, come si direbbe ora, costituzionali, che davano i mezzi e le forme per fare tutte l'altre leggi, che le circostanze potessero richiedere; ma nel caso degli Italiani sotto i Longobardi, la legge conservata non n'avrebbe somministrato alcun mezzo. Se c'era dunque sulla legge un potere legislativo, chi n'era investito?

Quarto; di che nazione erano i giudici, che applicavano quella legge?

Ognuno vede quanto queste condizioni dovessero influire sull'esecuzione della legge stessa; e per conseguenza quanto sia necessario conoscere queste condizioni nel caso di cui si tratta.

Di documenti legislativi che possano servire a ciò non abbiamo in tutti gli atti pubblici, da Alboino fino alla conquista di Carlo, che una sola prescrizione sulla maniera d'applicare la legge romana. Ed è una legge di Liutprando, la quale prescrive a' notai che, dovendo fare una scrittura, o secondo la legge longobardica, o secondo la romana, stiano all'una o all'altra delle due leggi; impone il *guidrigilt* (la multa, il risarcimento) a quelli che, per ignoranza, stipulano cose contrarie alla legge seguita da' contraenti; eccettua i casi, in cui i contraenti stessi rinunziassero alla legge, in qualche parte, o in tutto [1]. Questo unico e così

[1] *De scribis hoc prospeximus, ut qui chartam scripserit, sive ad legem Langobardorum, quæ apertissima et pene omnibus nota est, sive ad legem Romanorum, non aliter faciant, nisi quomodo in illis legibus continetur. Nam contra Langobardorum legem, aut Romanorum non scribant. Quia si nesciverint, interrogent alios; et si non potuerint ipsas leges plene scire, non scribant ipsas chartas. Et qui aliter præsumserit facere, componat guidrigilt suum, excepto si aliquid inter conlibertos convenerit. Et si unusquisque de lege sua descendere voluerit, et pactiones, atque conventiones inter se fecerint, et ambæ partes consenserint, istud non reputetur contra legem, quod ambæ partes voluntarie faciunt.* Liutprandi Leges, lib. 6, 37.

digiuno documento fa sempre più sentire quel carattere particolare d'oscurità dell'epoca longobardica in tutto ciò che riguarda i conquistati. In tutte l'altre leggi barbariche, i Romani sono nominati spesso; qualche volta con distinzioni di gradi, per lo più in circostanze che danno lume per trovar notizie importanti e applicabili a molti casi del loro stato civile e politico: ma negli atti pubblici, ma nella storia de' Longobardi, la popolazione italiana è talmente lasciata fuori, che le ricerche intorno ad essa spesse volte non conducono ad altro che a nuovi problemi.

Ricapitoliamo ora i quesiti, per vedere quale aiuto per iscioglierli si possa ricavare dalla legge citata di Liutprando, e dov'essa non ne somministra, da altre induzioni; per veder finalmente se sia lecito venire a qualche conclusione un po' più positiva sulla legge lasciata agli Italiani, e quindi sui motivi di questa concessione.

1.° Quanta parte di legge romana fu lasciata agli indigeni?

2.° Questa legge era per essi la sola obbligatoria?

3.° Chi n'era il legislatore vivo?

4.° Chi erano i giudici che l'applicavano?

Se si prescinde da queste ricerche, bisogna almeno riconoscere, che quelle parole — Gl'Italiani sotto il dominio de' Longobardi conservarono la loro legge — non danno un concetto; ma sono di quelle cortesi parole, le quali, come diceva Mefistofele, si presentano per l'appunto quando manca il concetto.

I.

La legge citata di Liutprando non par che supponga l'uso della romana, se non ne' casi civili; poichè parla solamente di contratti e di successioni. Ma siccome lì non era il luogo di parlare dell'altre sue possibili applicazioni, così quel silenzio non basta a provare che la legge romana fosse abrogata in tutte le disposizioni d'un altro genere. Nelle cause criminali, era in vigore per gl'Italiani quella legge, o erano essi giudicati secondo le longobardiche? E nelle cause criminali tra persone di diversa nazione, come si procedeva? Più sagaci e attente ricerche delle nostre potranno forse condurre altri alla soluzione di questo quesito. Si veda intanto, se una legge del figlio di Carlomagno, Pipino, re in Italia de' Franchi e de' Longobardi, possa, quantunque posteriore alla conquista di Carlo, e bastantemente imbrogliata, dar qualche lume per i tempi di cui parliamo.

« Secondo la nostra consuetudine, se ci sarà una lite tra un Longobardo e un Romano, intendiamo che, per i Romani, si decida secondo

la loro legge. E anche le scritture, le facciano secondo quella; e secondo quella giurino: così gli altri. Quanto alle composizioni (risarcimento pecuniario de' danni e dell' offese), le facciano secondo la legge dell' offeso; e così viceversa i Longobardi con loro. Per tutte l' altre cause, si stia alla legge comune, che fu aggiunta nell' editto da Carlo, eccellentissimo re de' Franchi e de' Longobardi [1] ».

Quando Pipino dice: « secondo la nostra consuetudine, » non si vede chiaramente se parli della consuetudine della nazione a cui apparteneva per nascita, o di quella su cui regnava; e quindi non si può sapere se accenni qui una costumanza antica del regno longobardico, o una di quelle che i re franchi v' introdussero. Un' altra strana difficoltà presenta questa confusissima legge. Come applicare alla legge romana la composizione pecuniaria per l' offese? Tanto le leggi de' Longobardi quanto quelle de' Franchi, discendono a particolari minutissimi su questo proposito: tanti soldi per una ferita alla testa, al petto, al braccio; tanti per un occhio cavato; tanti per un dito, o per il naso tagliato; tanti per un pugno; per avere affrontato uno nella strada [2]. Ma quando chi aveva ricevuto uno di questi complimenti, era romano, come poteva l' offesa comporsi con la sua legge, nella quale non c' era, o se si vuole, non rimaneva più traccia veruna d' una sanzione di tal genere? S' osservi finalmente che quest' ordinanza di Pipino è scritta così variamente ne' diversi esemplari, che non se ne può nemmeno ricavar la certezza che in essa si stabiliscano le relazioni tra Longobardi e Romani. Dimanierachè non pare che se ne possa sperare alcun lume.

Nella collezione delle leggi de' Barbari [3], fu la prima volta pubblicato un codice col titolo di *Lex Romana*, compilato evidentemente sotto una dominazione barbarica. Pare a prima vista che in questo documento si dovrebbe trovare l' intera soluzione del presente quesito; ma, come la più parte de' documenti di que' secoli, anche questo fa nascere molto più dubbi

1 « Sicut consuetudo nostra est, ut Langobardus aut Romanus, si evenerit, quod causam inter se habeant, observamus, ut Romani successores juxta illorum legem habeant (var.: *ut romanus populus successionem eorum juxta suam legem habeat*). Similiter et omnes scriptiones secundum legem suam faciant. Et quando jurant, juxta legem suam jurent. Et alii similiter. Et quando componunt, juxta legem ipsius, cujus malum fecerint, componant. Et Langobardos illos (var.: *Langobardus illi*) convenit similiter componere. De ceteris vero causis, communi lege vivamus, quam Domnus Carolus, excellentissimus Rex Francorum atque Langobardorum, in edictum adjunxit. » Pipini Reg. Lex 46; Rer. It., tom. I, par. II, pag. 124.

2 Ved. le leggi di Rotari, ed altre.

3 Leg. Barbar.; tom. 4, pag. 461.

che non ne dissipi. Due ragioni impediscono di cavarne alcuna conseguenza per i due secoli del regno longobardico: 1.° l'incertezza del tempo, in cui quel codice fu scritto: 2.° il non sapere che grado d'autenticità avesse, nè dove precisamente fosse in vigore [1]. Del resto, contiene prescrizioni, le quali certamente non potevano aver forza di legge nell'epoca di cui parliamo; e, tra l'altre, quella che proibisce, sotto pena di morte, le nozze tra un barbaro e una Romana, e viceversa [2]. Che un Longobardo potesse incorrere nella pena capitale, in forza d'una legge romana, è una supposizione indegna, non solo di fede, ma d'esame: e non c'è nemmen bisogno d'opporle la legge di Liutprando già citata, la quale parla degli effetti delle nozze tra un Romano e una Longobarda [3]. Un altro titolo di quella Legge Romana contiene prescrizioni per i matrimoni de' senatori [4]. Certo, farebbe una bella scoperta chi potesse trovar de' senatori ne' paesi d'Italia posseduti da' Longobardi.

Due cose in quel codice ci par che meritino una particolare osservazione: la prima, che non ha testi di legge romana, ma oscure interpretazioni; e queste disposte in una serie non ragionata, prese a caso, scarse, mancanti, tronche, nelle cose più essenziali, e piene a un tempo di superfluità; dimanierachè, per intendere come un popolo non avesse altre leggi che queste, bisogna supporlo in uno stato completo di disordine. L'altra cosa da osservarsi sono le parole barbariche di significato legale e importante, le quali provano che anche la parte conservata di legge romana è stata alterata e modificata dal dominio dei barbari. Nella prefazione fatta a quel codice dal primo editore, ne sono addotti alcuni esempi, e molt'altri si possono vedere nel codice stesso. Tra l'altre cose, c'è nominato il *Fredo,* come una consuetudine [5].

Forse un esame attento della lingua di quel codice, e altre osservazioni sulla sostanza di esso, potrebbero condurre a scoprir l'epoca in

1 Vedi la dotta e sensata prefazione al codice stesso. Leg. Barb., tom. 4, pag. 461.

2 *Nullus Romanus Barbara cujuslibet gentes uxorem habere presumat, nec Barbarus Romana sibi in conjugio habere presumat; quod si fecerint, capitalem sententiam feriantur.* Lib. 3, cap. 14, pag. 479.

3 *Si Romanus homo mulierem Langobardam tulerit., etc.* Liutpr. Leg., lib. 6, 74.

4 Lib. 18, cap. 3.

5 *Salvum Judices fretum* (sic). Lib. 4, c. 19. Freda o Fredo (da *Friede* pace) prezzo della pace, pagamento della sentenza, la quale, fissando la composizione, faceva cessare la *Faida* (*Fehde* lo stato di guerra tra l'offeso e l'offensore). Ora si direbbe sportula. In tutte le leggi longobardiche, prima di Carlomagno, non è mai, per quel ch'io abbia potuto vedere, parlato di Freda: la qual cosa potrebbe essere un indizio per credere quel codice d'una età posteriore alla conquista.

cui fu compilato; ma, per fortuna, noi non abbiamo bisogno d'entrare in un tal laberinto: basta al nostro assunto il poter dire che, della legge romana, non rimasero in vigore, se non frammenti, in quella parte d'Italia che fu sottratta all'impero greco dall'occupazione longobardica.

II.

Ma quand'anche, dai documenti che si sono accennati, e da altri, se ce n'è, si volesse arguire che gl'Italiani avevano leggi, e civili e criminali loro proprie, per ciò che riguarda le relazioni tra privati, resterebbe da domandare sotto che legge vivevano per ciò che riguarda le relazioni tra i privati e la pubblica autorità. Documenti che possano condurre alla soluzione del quesito non n'abbiamo; ma se ne può far di meno. Sappiamo che i Longobardi imposero a degl'Italiani il tributo della terza parte della raccolta: ecco certamente per questi una legge, che non era nel codice teodosiano. Nelle leggi franciche s'incontrano a ogni passo le prove, per chi n'avesse bisogno, che la nazione vincitrice faceva, quando lo trovava a proposito, delle leggi per la vinta: nelle longobardiche non si vedono, è vero, come in quelle, delle prescrizioni per i Romani; ma sarebbe troppo strano l'argomentar da questo silenzio un'esenzione: piuttosto, accozzando questo fatto con altri, se ne potrebbe concludere, che gl'Italiani sotto i Longobardi conservavano meno importanza, ritenevano meno la forma d'un popolo, che i Gallo-romani sotto i Franchi. È certo che lo stabilimento d'una nazione sovrana e armata in Italia creò, tra questa e i primi abitatori (poichè non furono scannati tutti), delle relazioni particolari; e queste erano regolate, come si fosse, dai soli vincitori. Quando si dice dunque che gl'Italiani avevan la loro legge, non s'intenda che questa fosse il limite della loro ubbidienza, e una salvaguardia della loro libertà; ma si badi che, oltre di quella, n'avevano un'altra, imposta da una parte interessata. Il non trovarla scritta, il non conoscerla noi, nemmeno per tradizione, può lasciar supporre che fosse una legge di fatto, sommamente arbitraria ed estesa nella sua applicazione, e a un tempo terribilmente semplice nel suo principio.

III.

Che poi la legge romana conservata fosse soggetta all'autorità legislativa della nazione dominatrice, è piuttosto un fatto da accennarsi che un punto da discutersi; chè nessuno, credo, ha sognato che gl'Italiani avessero, sotto i Longobardi, conservata, anzi acquistata la facoltà e il

mezzo di far leggi. Rammenteremo solamente, per un di più, la legge citata sopra, nella quale Liutprando regola l'uso della legge romana, e impone una sanzione penale; e per conseguenza esercita in questo caso, insieme co' suoi giudici e con tutti gli altri Fedeli longobardi, un'azione sovrana su quella legge.

IV.

Quali erano finalmente i giudici degl' Italiani? « In que' secoli, afferma il Muratori, la diversità delle leggi indusse la diversità anche de' giudici, dimanierachè altri erano *Giudici romani,* cioè periti della legge romana, altri *longobardi,* altri *franchi,* ecc.[1]. » Non si vede qui chiaramente se il Muratori intenda che i giudici per la legge romana fossero romani di nazione. Sia però quel ch' esser si voglia, il documento da lui addotto per provar la diversità de' giudici, non serve a nulla nel caso nostro. È un placito del marchese Bonifazio, tenuto nell' anno 1015: dalla conquista di Carlo erano allora passati dugento quarantun anno, pieni di rivoluzioni, o per dir meglio, di continua rivoluzione. Noi, dal vedere questo documento riferito come unica prova da un Muratori, possiamo in vece cavare un' altra conseguenza, cioè che, ne' documenti anteriori al 1015 veduti da lui, che aveva veduto tanto, non sia fatta menzione di giudici romani. E ci prendiamo in quest'occasione la libertà d'osservare che le parole: *in que' secoli,* o le equivalenti, furono troppo spesso usate anche da quell'insigne scrittore. Comprendendo in quelle parole di troppo ampio significato tutte l' epoche del medio evo, si chiuse più d' una volta la strada a scoprire ciò che c' era di più importante, cioè la distinzione appunto delle varie epoche, e in quelle il differente stato della società.

Uno scrittore posteriore al Muratori, dall' avere i Romani conservata la loro legge, argomenta in una maniera più positiva, che avessero anche giudici della loro nazione: « Dovevanvi dunque essere, dice, e tribunali e giudici italiani, che agli Italiani rendesser giustizia nelle cause che si offerivano ad esaminare[2]. » Non fu forse mai scritto un *dunque* così precipitato; e non si può leggerlo senza maraviglia: poichè, dopo la pubblicazione dello *Spirito delle Leggi,* non pare che fosse lecito passare, per dir così, a canto, senza avvertirlo, a quel fatto capitale delle dominazioni barbariche, la riunione del poter militare e del giudiziario in un solo ufizio, e nelle stesse persone[3]. E già il Muratori aveva evidentemente

1 Præf. in Leges Langob.; Rer. It., tom I, par. II, p. 4.

2 Tiraboschi, Storia della Lett., tom. III, lib. 2, c. 5.

3 Esprit des Lois, liv. 30, c. 18. Du double service; e altrove.

provato che, presso i Longobardi, giudice e conte eran due parole significanti una sola persona [1]; e non si può scorrere le memorie barbariche, senza avvedersi subito, che l'autorità di giudicare era riguardata come uno de' più naturali, incontrastabili e importanti esercizi della conquista, della sovranità, del possesso, e quindi come un attributo de' vincitori. Che se in qualche legge, in qualche cronaca longobardica, del periodo di cui qui si tratta, si trovassero queste portentose parole: *giudici romani;* sarebbe un fatto da osservarsi, un'anomalia da spiegarsi [2]: ma non è un fatto da supporsi senza alcun dato, e per la sola induzione delle leggi diverse; non è un fatto da supporsi specialmente sotto quella dominazione, la quale, più d'ogn'altra, par che abbia levata ogni esistenza politica ai vinti. Un altro scrittore, ancor più moderno, credette che avesse sbagliato il Muratori nell'affermare che i conti avevano ufizio di giudici; e credette dimostrar lo sbaglio, dimostrando che la carica di conte aveva attribuzioni politiche e militari [3]. Come se, nella maniera di vedere de' Longobardi, queste fossero state incompatibili con le giudiziarie; come se anzi l'une e l'altre non fossero state per essi strettamente legate, e confuse nell'idea di sovranità aristocratica e nazionale.

L'errore di questo scrittore è derivato da una sorgente feconda d'errori, già additata, ma troppo spesso inutilmente, dal Vico. Riferir qui le sue splendide parole, sarà uscir di strada un momento; ma qual sarà il lettore che ce ne voglia fare un rimprovero?

« *È altra proprietà della mente umana,* che, ove gli uomini delle cose *lontane e non conosciute* non possono fare *niun' idea,* le stimano dalle cose loro *conosciute e presenti.*

« Questa degnità [4] addita il *fonte inesausto* di tutti gli *errori* presi dall'intiere *nazioni,* e da tutti i *Dotti* d'intorno a' *Principj dell'Umanità;* perocchè da' loro *tempi illuminati, colti e magnifici,* ne' quali cominciarono quelle ad avvertirle, questi a ragionarle, hanno estimato l'*Origini dell'Umanità;* le quali dovettero per natura essere *piccole, rozze, oscurissime* [5] ».

Anzi, se si guarda meglio, l'opinione dell'autore dell'*Antichità Longobardico-milanesi* non è neppur fondata sulle cose del suo tempo; lo

1 Antiq., Dissert. VIII.

2 Si trovano nel proemio delle leggi de' Burgundioni, leggi degne d'osservazione per una singolare tendenza a pareggiare i conquistatori e i Romani.

3 Ant. Long. Mil., Diss. I, § 64.

4 Nel frasario del Vico, *degnità* equivale ad assioma.

5 Scienza nuova. Lib. 1; Degli Elementi, II.

è appena sull'idea di ciò che avrebbe dovuto essere. Nel paese stesso dove scriveva l'autore, in quel paese dove sul dominio longobardico erano passate le repubbliche de' secoli posteriori, rimaneva ancora una traccia di questa prima consuetudine del medio evo, nelle preture feudali, in cui il *conte*, il *cavaliere* riteneva in titolo l'autorità di giudicare, e la conferiva a un suo mandato. Ancor più presente alle menti, quantunque lontano, doveva essere il fatto delle *giustizie signorili*, così di fresco, e così clamorosamente abolite in Francia. Anzi non si può dire, anche al giorno d'oggi, che siano totalmente abolite in ogni parte d'Europa.

Ma per concludere intorno ai giudici; quando non si volesse arrivar fino ad ammettere, o che gl' Italiani avessero sotto i Longobardi grado di milizia, o che fossero riguardati come indipendenti dalla giurisdizione sovrana di questi (supposizioni egualmente portentose), bisogna dire che i giudici fossero tutti della nazione conquistatrice. Le prove materiali ci mancano; ma, ridotti ad argomenti d' induzione, a congetture, perchè non ci atterremo a quella sola che è in armonia con tutte le nozioni che si hanno del dominio longobardico, a quella che si spiega tanto facilmente col resto della storia, e che a vicenda serve a spiegarlo?

Riepilogando il detto fin qui, avremo: che una parte della legge romana cadde da sè; che la parte di legge conservata non esentuava coloro che la seguivano da ogni altra giurisdizione del popolo padrone; che la legge stessa rimase sempre sotto l' autorità di questo; e che da esso furono sempre presi i giudici che dovevano applicarla [1]. Ristretta in questi limiti, la concessione di vivere sotto la legge romana è tale che, per trovarne il motivo, non c' è più bisogno di ricorrere alla clemenza. Se ne può dare un' altra cagione, pur troppo più naturale.

Ed ecco finalmente su questo punto la nostra congettura.

Tutti i barbari che riuniti in corpo di nazione si gettarono su qualche parte dell' impero romano, avevano delle leggi loro proprie, non scritte, ma tradizionali. Queste, o fossero leggi propriamente dette, o semplici consuetudini, erano naturalmente fondate sui bisogni, sui costumi e sulle idee di quelli per cui e da cui erano fatte: costumi e idee che in parte sussistono ancora, e che sono così esattamente descritte nella Germania di Tacito, che qualche volta par di sentirlo parlare del medio evo, qualche volta perfino de' nostri tempi. Portarono i barbari quelle

1 In un' appendice annessa al presente capitolo esporremo alcune osservazioni sugli argomenti addotti dal fu professor Romagnosi nell'opera *Dell' indole e dei fattori dell' incivilimento*, per provare che gl' Italiani, sotto i Longobardi, avevano giudici della loro nazione.

leggi nel paese conquistato, le accrebbero, le riformarono, secondo i novi bisogni, ma sempre con quelle mire generali che abbiam detto. Ora queste leggi, ch' erano l' opera loro, la loro proprietà, perchè le avrebbero comunicate ai vinti? Per tenerli in ubbidienza? Ma quelle leggi non erano state fatte con un tale scopo: non regolavano le relazioni da vincitore a vinto, da popolo a popolo; ma da privato a privato, da privato a magistrato. Ecco perchè, nè i Longobardi, nè gli altri barbari obbligarono i vinti a ricevere le loro leggi. Il perchè poi lasciassero ad essi l' antiche, mi pare ugualmente manifesto. Assicurati i privilegi della conquista, le relazioni de' conquistati tra di loro diventavano indifferenti ai padroni. Perchè si sarebbero presi l' incomodo di far delle leggi per della gente che, del resto, n' aveva già? E come farle? che norma prendere, in una materia, nella quale non erano guidati, nè dalle loro usanze, nè dai loro interessi? Ognuno sa che non era quella precisamente l' epoca delle legislazioni *a priori*, e che non s' era ancora trovata l' arte di far le leggi per i popoli (dico leggi davvero per popoli davvero) come le monture per i soldati, senza prender la misura.

Queste mi paiono le cagioni generali dell' essere stata lasciata ai vinti la legge romana: le diverse circostanze in cui si trovarono i barbari ne' diversi paesi occupati, danno poi le cagioni particolari delle varie modificazioni d' una tal concessione.

APPENDICE AL CAPITOLO III.

Esame de' fatti allegati dal professor Romagnosi (nell'opera Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento), *per dimostrare che, sotto i Longobardi, gl'Italiani conservarono i loro municipi, ed ebbero giudici della loro nazione.*

Nel paragrafo III del capo III della parte seconda, intitolato: *In qual senso, rispetto all'incivilimento, considerar si possa il longobardico dominio*, il celebre autore scrive così: *Volendo ridurre a brevi termini la situazione del popolo sotto i Longobardi, pare che i conquistatori abbian detto agl'Italiani: Noi siamo stanziati presso di voi, e voi sarete nostri tributarj e dipendenti, e noi, come statuto vostro sanzioniamo le leggi romane con cui a voi piace di vivere. Noi lasciamo che i vostri corpi municipali amministrino l'interna economia di cui non sarebbe a noi possibile di occuparci. I giudizj saranno tenuti sotto la presidenza di un giudice da noi deputato, ma col concorso e voto collegiale di vostri sapienti, sia ecclesiastici, sia laici, italiani quando i litiganti siano italiani, e di giudici misti quando la questione si agiti fra Italiani e Longobardi.*

Oso credere che, tra i lettori di quell'opera, nessuno il quale avesse qualche nozione dello stato dell'Italia sotto i Longobardi, sia arrivato a quelle parole: *concorso e voto collegiale di sapienti italiani*, e: *giudici misti*, senza provare un vivissimo desiderio di vedere su cosa siano fondate. Dico il desiderio, perchè il passo in cui si trovano, e che abbiamo trascritto, non è, come potrebbe parere a chi lo legga staccato, una conclusione, un sunto di fatti già esposti, ma una proposta affatto nova, e senza relazione con le cose antecedenti. Una nota avverte che *le prove di questa particolarità e delle altre qui ricordate si vedranno nel seguente paragrafo.* In esso poi, tra *le circostanze che mantennero le radici dell'italica civiltà iniziata, e ne associarono l'azione col susseguente ordine di cose, sotto i Longobardi*, l'autore pone: *La conservazione dei Comuni con la loro economica amministrazione*, e: *La pubblicità dei giudizj*[1] *collegiali con assessori votanti nazionali.* Un' altra nota contiene la dimostrazione promessa.

[1] Di questa pubblicità de' giudizi l' autore non fa più menzione. S' intende che noi imiteremo il suo silenzio.

Avremmo voluto lasciar da una parte tutto ciò che riguarda la conservazione de' municipi o, come dice l'autore, de' comuni: questione non punto legata necessariamente con la nostra, e di più questione discussa a fondo da uomini dottissimi, e sulla quale gli argomenti addotti nella Nota non darebbero l'occasione di dir nulla di novo e d'importante, anche a chi n'avesse i mezzi. Ma non c'è stato possibile. Chè, quantunque nel testo l'autore ponga le due questioni come distinte, quali sono in effetto; nella Nota ne fa una sola, riunendo in una dimostrazione comune gli argomenti dell'una e dell'altra; dimanierachè, dopo avere nella proposizione enunciata solamente la conservazione de' municipi, nella conclusione mette anche la nazionalità de' giudici. Anderemo dunque dietro alla Nota medesima, trascrivendola a brano a brano, e frammettendoci le nostre osservazioni.

La più parte de' fatti allegati in essa sono già stati ridotti alla loro vera significazione dall'illustre signor Troya, ma con brevi cenni, come conveniva in un'opera[1] dove tant'altri fatti sono raccolti, con una erudizione non meno ingegnosa che vasta. Noi, proponendoci di trattar solamente di que' pochi, potremo esaminar più minutamente e la maniera con cui il Romagnosi gli ha esposti, e le conseguenze che ha creduto di poterne cavare.

NOTA

Nel parlare dei Longobardi ho creduto col Muratori e con altri moderni che sotto al dominio dei Longobardi i Municipj Romani modificati siano rimasi in piedi ed indi conservati e trasmessi alla francese dominazione. La forza stessa delle cose suggeriva questa disposizione, non solamente a motivo dell'inettitudine rozza dei Longobardi all'amministrazione economica comunale, ma eziandio alla niuna gelosia data a loro da quest'oggetto. Se nelle loro leggi prima compilate e dappoi tanto aumentate e che provvedono in piccoli oggetti, non troviamo menzione di gestioni longobardiche municipali: se i loro legislatori furono così larghi nel lasciare agl'Italiani le loro leggi civili e religiose, quanto più presumere si deve avere loro lasciato il regime comunale?

1 Della condizione de' Romani vinti da' Longobardi, § LIV, LV, CLVII, CXVII.

OSSERVAZIONI

Costretti, come s' è detto, a principiar dalla questione de' municìpi, non possiamo a meno d'osservare quanto sia non solo inconcludente, ma logicamente vizioso l'argomento cavato dall' *inettitudine rozza dei Longobardi all'amministrazione comunale,* per provare la conservazione di quelli. Inconcludente, perchè l'inettitudine impedisce bensì di far bene, ma non di fare in qualsisia maniera; e sarebbe stata una prerogativa singolare de' Longobardi su tutti i barbari e su tutti i civilizzati, quella di non fare se non le cose alle quali avevano attitudine. E cosa c' era poi in quell'amministrazione di così arduo, di così impraticabile per un popolo che aveva pure una forma generale e coordinata di governo, cariche non solo militari e giudiziarie, ma anche amministrative, leggi su tutte queste materie, *e che provvedono in piccoli oggetti?* E del resto, perchè non avrebbe potuto accomodarla alla sua capacità o al suo genio, due cose che si prendono tanto facilmente l'una per l'altra? Il vizio logico poi di quell' argomento è d' inchiudere una petizione di principio. Dall' essere i Longobardi inetti all' amministrazione de' municìpi, vuol l' autore inferire che questi dovessero essere amministrati dagl' Italiani; con che suppone che fossero *rimasti in piedi,* che è appunto la questione. Egli domanda chi mai, se non gl' Italiani, avrebbe potuto amministrare questi municìpi, e lo domanda a quelli i quali dicono che non ce n' era più. Dicono forse una cosa assurda in principio? Un paese senza municìpi è forse un' idea contradittoria, e per conseguenza un fatto senza esempio? Bisognava dimostrarlo, poichè s'aveva a far con gente che non se ne dava per intesa. O piuttosto (giacchè l' assunto sarebbe stato troppo strano, e la questione non poteva cadere che sul fatto particolare) bisognava combattere le ragioni per le quali essi negavano la conservazione de' municipi italiani sotto i Longobardi; non supporla. Lo stesso si dica del non trovarsi *nelle leggi menzione di gestioni longobardiche municipali.* Cosa si può inferirne? Che questi non avevano *gestioni municipali?* Sia pure; e poi? Che dunque dovevano averle gl' Italiani? Sì, di nuovo, se fosse dimostrato che qualcheduno le aveva, cioè se fosse dimostrato ciò che si tratta di dimostrare. E la fallacia del ragionamento, come abbiamo già accennato, è passata anche nelle denominazioni, voglio dire in quell' uso promiscuo de' termini *municipio* e *comune,* come se fosse cosa intesa che sia tutt' uno; mentre la questione è appunto se i comuni siano stati una trasformazione de' municìpi, o un fatto novo.

L'altro argomento, cioè *la niuna gelosia data a loro* (Longobardi) *da quest' oggetto*, è fondato su un altro paralogismo, cioè sulla supposizione arbitraria, che i municipi non potessero cessare se non per una sola cagione, mancando la quale, dovessero necessariamente, per *la forza stessa delle cose*, rimanere in piedi. E di più questa cagione è enunciata con un termine generalissimo e relativo, e quindi inapplicabile quando non sia determinato l'oggetto a cui si deva riferire. Gelosia di che? Di dominio, questo s'intende; ma per giudicar fin dove siano potuti arrivare gli effetti di questa gelosia, c'è bisogno di sapere di qual sorte di dominio si tratti. Si direbbe che tutte le conquiste procedano in una sola maniera, che tutte vogliano e facciano tanto e non più; e che quindi, avendo a cercare quali siano state le conseguenze d'una conquista qualunque, non importi punto di conoscere i fatti speciali di essa. Si direbbe che, in regola generalissima, per *la forza stessa delle cose*, ogni conquistatore, con una deliberazione ponderata, e per mezzo di leggi, levi ai vinti per l'appunto quanto è necessario per stabilire su di essi il suo dominio; e si direbbe di più, che ci sia una sola specie, una sola e universale misura di dominio. Ma, nè questa è la forza delle cose, nè la questione è di quelle che si possano sciogliere con argomenti cavati dalla forza generalissima delle cose, anche vera: si tratta, non delle cose, ma di certe date cose. La questione (cioè quella parte della questione, che riguarda le cagioni) è se i fatti speciali, i fatti legislativi o non legislativi dell' invasione longobardica, del regno di Clefo, della dominazione dei duchi, siano stati tali da poterne rimanere in piedi i municipi italiani, se la specie e la misura del dominio che i Longobardi hanno voluto e potuto stabilire sugl' Italiani, fossero compatibili con la continuazione di quelli. È vero che l'autore vuol confermare quell' argomento con un altro, *a fortiori*, cavato da fatti positivi; ma lo fa attribuendo a questi fatti un valore arbitrario. *Se i loro legislatori*, dice, *furono così larghi nel lasciare agl' Italiani le loro leggi civili e religiose, quanto più presumere si deve avere loro lasciato il regime comunale?* Anche prendendo la questione ne' termini in cui è posta, cioè ammettendo che la distruzione de' municipi non potesse venire che da gelosia di dominio, e d'un dominio meramente governativo, e per opera di *legislatori*; ammettendo di più che il non avere i Longobardi ariani proibito con decreti l'esercizio della religione cattolica, basti per poter dire che lasciarono in fatto agl' Italiani le loro leggi religiose; chi potrà mai intendere che le leggi civili, ristrette a relazioni private, e le leggi religiose, non aventi forza materiale d'esecuzione, dovessero dar più gelosia del regime municipale, che

costituiva una gerarchia politica, conferiva un potere effettivo, era in qualche maniera una parte del governo? Anzi una parte importantissima, se si dovesse ammettere ciò che la Nota aggiunge immediatamente dopo, e che passiamo a trascrivere.

NOTA

Ciò non è ancor tutto. Come osservò il Giannone, i Franchi che succedettero ai Longobardi non sovvertirono il regime che trovarono stabilito, ma vi aggiunsero miglioramenti. Ora che cosa troviamo noi sotto i primi re d'Italia francesi per l'Italia? Leggasi la legge 48 di Lotario, *nipote di Carlo Magno fatta per l'Italia. Che cosa dispone? Che i messi regj depongano gli Scabini (ossia giudici inferiori) malvagi,* et cum totius populi consensu bonos eligant. *Qui Muratori soggiunge « adunque all'elezione degli Scabini concorreva il consenso del « popolo. Ed essendo eglino stati un Magistrato* particolare del popolo, *« sembra pure che questo ritenesse qualche specie di autorità. — Ma « come poteva il popolo eleggerli se non vi era qualche ordine o col- « legio, od università dove presiedessero Magistrati che regolassero « questa faccenda? — Apparteneva anche al popolo il rifacimento* via- « rum, portuum et pontium, *e talvolta del palazzo regio, come ap- « parisce dalla legge 41 del medesimo Lotario. » (Antichità Italiane Diss. 18).*

OSSERVAZIONI

S'ammetta, dico, come fa la Nota, l'induzione del Muratori; s'ammetta di più che, *a motivo dell'inettitudine rozza dei Longobardi all'amministrazione economica comunale,* questa apparteneva agl'Italiani, come vuole la Nota medesima; e s'avrà che de' magistrati italiani regolavano l'elezione degli scabini. Par egli una cosa di poco, e da non dar gelosia? È vero che la Nota chiama quell'amministrazione semplicemente *economica;* ma l'averla qualificata in una maniera non toglie che la rappresenti in un'altra. È vero che, nel paragrafo seguente, l'autore fa nascere il poter politico de' municipi molto più tardi: *un poter politico,* dice espressamente, *per l'addietro mai posseduto;* ma veda il lettore se il presedere e regolare l'adunanze d'un popolo che dà il suo suffragio per la nomina di giudici, sia un'attribuzione economica o politica. E qual era poi questo popolo?

Ma una tal questione, anzi tutta quest'argomentazione sulla legge di Lotario I vuol essere esaminata più particolarmente e da sè; tanto più

che quella legge riguarda direttamente i giudici, che sono l'oggetto principale, non potendo esser l'unico, di queste osservazioni. Lasciamo dunque da una parte la gelosia, e la questione de' municipi, che qui c'entrano solamente per un'induzione del Muratori, e vediamo se da quella legge possano uscire giudici italiani sotto i Longobardi.

Chi chiedesse sul serio una ragione per poter credere che una legge promulgata da un re di razza franca, cinquanta o più anni dopo la conquista di Carlomagno, attesti un'usanza dell'epoca anteriore, non sarebbe rispondergli sul serio l'addurre l'osservazione generale che: *I Franchi che succedettero ai Longobardi non sovvertirono il regime che trovarono stabilito, ma vi aggiunsero miglioramenti.* L'osservazioni generali, in materia di storia, possono esser vere, belle, importanti, quando siano ricavate dai fatti; ma non sono il mezzo buono per conoscere i fatti medesimi. Se ne può bensì ricavar delle congetture, ma dopo avere esaurite tutte le ricerche dirette e positive: condizione tanto evidentemente necessaria, che può quasi parere strano l'enunciarla espressamente. Dell'epoca longobardica prima de' Franchi ci rimangono leggi, storie o cronache, atti pubblici e privati; in que' documenti si dovrebbe cercare se ci sia qualche prova o qualche indizio di messi reali delegati a eleggere giudici inferiori, d'un consenso di tutto il popolo a queste elezioni. E si dovrebbe, non solo per veder se si trova ciò che si desidera, ma anche per veder se non ci sono invece indizi o prove del contrario. Fare come se tutto questo non ci fosse, voltar le spalle alla cosa che si tratta di conoscere, per guardarne un'altra che le deve somigliare più o meno, omettere ogni osservazione diretta, per decider la questione con un argomento d'analogia, può parere una strada corta, se per strada corta s'intende una dove ci sia da camminar poco, non già se s'intende quella che faccia arrivar più presto dove si vuole.

Un'altra condizione non meno essenziale e non meno evidente è che quelle osservazioni generali siano espresse in termini d'un significato distinto e preciso, tanto più quando devono servire, non a qualificar semplicemente fatti già noti, ma a indurne de' fatti incogniti. Qual criterio si può mai cavare da quelle parole: *I Franchi non sovvertirono il regime stabilito, ma vi aggiunsero miglioramenti?* Qual è il limite o la differenza tra questi due modi o generi di fatti, per poter vedere in quale delle due categorie si possa collocare un dato fatto? Chi è che, volendo saper davvero, per quanto sia possibile, cosa abbiano i Franchi mantenuto o cambiato del regime longobardico, e non avendo (supponiamo) altra materia d'esame che le nuove leggi de' Franchi medesimi, credesse di potere arrivare a una conclusione fondata, anzi

vedesse come condurre la ricerca, con un aiuto di quella sorte? È, se mi si passa quest'espressione, una misura di pasta, che s'allenta, si spezza, s'appiccica alle mani e alla cosa che si vorrebbe misurare.

Ma tutto questo sia detto solamente per occasione, e perchè, in verità, non si poteva lasciare senza osservazione un modo di ragionare in fatto di storia, il quale se fosse adottato e applicato generalmente, ci sarebbero tante storie quanti voleri, che è quanto dire non ce ne sarebbe più nessuna. Per ciò che riguarda la nostra questione, la data della legge è affatto indifferente. Si può anzi concedere più di ciò che la Nota chiede, e supporre addirittura che quella legge sia dell'epoca longobardica prima de' Franchi, e di quel re che uno voglia, da Alboino fino a Desiderio. Sia dunque che, fino da quell'epoca, de' giudici fossero eletti da messi reali, o da chi altro si voglia, col consenso di tutto il popolo. Intorno al significato che si possa attribuire in questo caso alla parola *consenso*, noi proporremo, in fine di questa appendice, alcune riflessioni, o alcuni dubbi; ma anche questo per occasione semplicemente. Qui ammetteremo, senza fare eccezione veruna, che la legge parli d'un consenso formale; e domanderemo solamente in qual maniera quelle parole: *di tutto il popolo*, si possano riferire agl'Italiani. La Nota non lo dice punto: fa come se nel paese dove era promulgata quella legge non ci fossero stati altri che Italiani, nel quale caso s'intenderebbe subito, che la legge dicendo: *tutto il popolo*, parlasse di loro; anzi non si potrebbe intendere che parlasse d'altri. Ma si tratta d'un caso ben diverso: c'erano questi altri: non si può intendere che la legge parli degl'Italiani soli, che attribuisca ad essi il privilegio esclusivo di confermare col loro consenso l'elezioni degli scabini: la Nota non ha potuto voler questo. Ha voluto solamente che la legge si riferisca anche agl'Italiani; ma in questo caso era necessario d'indicare il come; perchè, in qual maniera una legge la quale dice: *tutto il popolo*, voglia parlare e di Longobardi e d'Italiani, non è una cosa che si faccia intender da sè.

S'ha egli a intendere, domandiamo dunque, che la legge abbia voluto con quelle parole significare tutti gli abitanti del paese, senza distinzione di nazioni? L'autore medesimo, in quel libro medesimo, c'interdice una tale interpretazione. *I Longobardi*, dice, *rimasero sempre stranieri finchè dominarono; ma nello stesso tempo lasciarono l'interno stato dell'Italia come terreno abbandonato a sè stesso* [1]. Sarebb'egli stato rimanere stranieri all'Italia, abbandonarla a sè stessa, l'unirsi, il confondersi con gl'Italiani, per formare un consenso comune, in materia

[1] Nel citato paragrafo III, c. III, parte II.

d'elezione di giudici? Di più, quell' interpretazione non s'accorderebbe nè anche con la tesi. *I giudizj*, dice questa, *saranno tenuti sotto la presidenza di un giudice da noi deputato, ma col concorso e voto collegiale di vostri sapienti, sia ecclesiastici, sia laici, italiani quando i litiganti siano italiani, e di giudici misti, quando la questione si agiti fra Italiani e Longobardi.* Ora, se i giudici dovevano esser distinti, perchè l'elezioni sarebbero state confuse? Perchè, dico, e come mai, se Italiani e Longobardi erano due popoli nell'avere ognuno i suoi giudici, sarebbero stati un popolo solo nel concorrere all'elezioni? Per nominar giudici longobardi, i quali non dovevano giudicare che le cause de' Longobardi tra di loro, ci sarebbe voluto il consenso degl' Italiani? Si può egli immaginare una ragione per cui i conquistatori avessero voluta, sofferta una cosa simile? Ma che dico? Sarebbe stato quasi ugualmente strano che avessero preso parte alla nomina di giudici italiani per gl' Italiani. Che il vincitore dia de' giudici ai vinti, non c'è nulla di straordinario; ma eleggerli insieme, che conclusione c'è? Se la Nota avesse voluto che Longobardi e Italiani concorressero insieme alla nomina di giudici comuni, non vedo come la cosa si potesse ammettere, ma s'intenderebbe. Il consenso dato in comune all' elezione di due ordini diversi e separati di giudici, è una cosa che non si può nè ammettere nè intendere.

Qual altra maniera rimane dunque d'interpretar le parole della legge in un senso favorevole alla tesi? Nessuna, per quello che noi possiamo vedere; meno che, per *totius populi consensu*, si volesse intendere: col consenso rispettivo di ciaschedun popolo, dell'italiano, trattandosi di giudici italiani, del longobardo, trattandosi di giudici longobardi. Ma chi vorrà supporre che il legislatore si sia espresso in una maniera così strana, così ambigua, o piuttosto contraria alla sua supposta intenzione, mentre era così necessario e insieme così facile il distinguere, se fosse stato il caso? Ci voleva tanto a far come Liutprando, che disse: *sive ad legem Langobardorum, sive ad legem Romanorum*[1]? come Pipino zio di Lotario, che disse: *ut Langobardus aut Romanus*[2]? Ma di più nelle leggi franco-longobardiche, e in quelle stesse di Lotario, le adunanze del popolo sono menzionate spesso sotto il nome di placiti. Ora, c'è egli in queste leggi, o in qualche altro documento, qualcosa che indichi, o permetta di congetturare due sorte di placiti, gli uni di Longobardi e Franchi, gli altri d'Italiani? E se nelle leggi puramente

1 Nella celebre legge 37 del lib. 6, già citata alla pag. 174.

2 Nella legge citata alla pag. 176.

longobardiche, c'è pure qualche traccia sicura d'adunanze popolari, c'è egli la minima traccia d'adunanze distinte per le due nazioni?

Sicchè, al quesito: *Che cosa troviamo noi sotto i primi re d'Italia francesi per l'Italia?*, e alla soluzione: *Leggasi la legge 48 di Lotario*, si può rispondere con tutta sicurezza che, per trovare in quella legge de' giudici *italiani, quando i litiganti siano italiani*, bisogna far come fece il maestro di casa di Giuseppe per trovar la coppa nel sacco di Beniamino: metterceli [1].

NOTA

Altro argomento risulta dalle Epistole di S. Gregorio, al tempo di Teodolinda dirette all'ordine, al popolo e al clero di Milano.

OSSERVAZIONI

Lettere di san Gregorio all'*ordine*, al popolo e al clero di Milano? E come mai i dotti, i quali hanno fatte così varie e così diligenti ricerche per raccogliere argomenti della conservazione de' municipi romani

[1] Del resto, quella legge non fu fatta originariamente da Lotario, nè per i Longobardi, ma è una delle molte che i re o imperatori franchi in Italia presero dall'arsenale de' capitolari e delle leggi franciche; è una di quelle che, dice Lotario medesimo (l. 70), *excerpsimus de Capitulare bonæ memoriæ Avi nostri Caroli, ac Genitoris nostri Ludovici Imperatoris.* Si trova infatti, parola per parola, meno alcune varianti puramente grammaticali, nel *Capitulare Wormatiense anni* 829, di Lodovico Pio, padre di Lotario. La trascriviamo qui da quel Capitolare per intero, attesa la sua brevità. *Ut Missi nostri, ubicunque malos scabineos inveniunt, eiiciant, et totius populi consensu in loco eorum bonos eligant. Et cum electi fuerint, jurare faciant ut scienter injuste judicare non debeant* (tit. 2, cap. 2. Baluzii, Capitularia Regum Francorum; Parisiis, 1677, T. I, col. 665. Si veda anche la nota del Baluze, T. II, col. 1113). L'ultimo figlio di Lodovico, Carlo il Calvo, promulgò poi di nuovo in Francia la stessa legge o, per conservare il termine speciale usato là da' Carolingi, lo stesso capitolo, con questa breve aggiunta in principio: *Ut, sicut in capitulis avi et patris nostri continetur, Missi nostri, ubi boni Scabinei non sunt, bonos scabineos mittant, et ubicunque etc.* (Capit. Kar. Calvi, tit. 45; apud Carisiacum, ann. 873. Baluz. T. II, pag. 232) I capitoli di Carlomagno, ai quali allude il nipote, sono probabilmente quelli in cui vien prescritto che s'eleggano scabini *boni et veraces et mansueti* (Capitulare I, ann. 809, cap. 22; Baluz. T. I, col. 466), e *quales meliores inveniri possunt* (Capit. II ejusd. anni, cap. 11; Ibid. col. 472; inserito da Carlomagno medesimo nelle leggi longobardiche, (l. 22), con l'aggiunta: *et Deum timentes*). Non credo che ci siano capitoli o leggi di Carlomagno che prescrivano anche di deporre gli scabini tristi.

sotto i Longobardi, non n'hanno parlato mai? Certo, quella parola *ordine*, marca, per dir così, del municipio, e a proposito di Milano, farebbe molto per la loro causa. Ma se non n'hanno parlato, è perchè non ce n'è nessuna. Ce n'è una *ai preti, ai diaconi e al clero della Chiesa milanese* [1], e due altre *al popolo, ai preti, ai diaconi, al clero*, l'una: *della Chiesa milanese*, l'altra: *milanese* [2]; che son cose molto diverse. E del resto, per ricavarne qualcosa intorno allo stato delle città italiane sotto i Longobardi, quel titolo, se ci fosse, non basterebbe punto: ci vorrebbero anche tutt'altre lettere; perchè queste (la prima e la seconda indubitabilmente; l'ultima, secondo ogni probabilità) sono dirette, non a Milano, ma a quella parte del clero e del popolo milanese che, all'invasione d'Alboino, s'era rifugiata a Genova, dove non c'eran Longobardi [3]. Dimanierachè, se anche quel titolo ci fosse

1 S. Greg. Epist. III, 29. — 2 Ibid. XI, 4 e 16.

3 È noto che, all'arrivo de'Longobardi, sant'Onorato, arcivescovo di Milano, si rifugiò a Genova, dove morì, e dove risiedettero i suoi successori, Lorenzo II, Costanzo, Deusdedit, Asterio e, probabilmente per qualche tempo, Forte, del quale non rimane altra memoria che il nome (Catalogus Archiep. Mediol.; Rer It. T. I, par. II, pag. 228). La cagione d'un tal silenzio è che, nel tempo in cui sedeva quest'arcivescovo, Genova, con un gran tratto del littorale, fu invasa da Rotari, il quale, secondo la relazione di Fredegario, scrittore probabilmente burgundione e contemporaneo, mise que'paesi a ferro e a fuoco, spogliò e ridusse in servitù gli abitanti, e, distrutte le città, ordinò che si chiamassero borghi. « Segno che doveva esser ben forte in collera contra di essi (abitanti), » dice il Muratori (Annali, 641). Noi crediamo che possa esser segno di qualcos'altro, giacchè, nè in questa, nè in più altre spedizioni eseguite nella stessa maniera da'Longobardi, si vede alcun motivo nè pretesto di collera contro gli abitanti. Ecco il testo di Fredegario: *Civitates litoris maris de Imperio auferens, vastat, rumpit incendio concremans, populum diripit, spoliat et captivitate condemnat; murosque earum usque ad fundamentum destruens, vicos has civitates nominare præcepit.* Fred. Chron LXXI; Rer. Fr. T. 2, pag. 440. (Intorno alla patria e all'età di questo scrittore, si veda la dotta prefazione del P. Ruinart alla Storia di Gregorio Turonese, nello stesso volume, pag. 123-128.) La sede fu poi ristabilita in Milano dal successore immediato di Forte, san Giovanni il Bono, circa settantasett'anni dopo la fuga di sant'Onorato.

Ora, la prima delle lettere di cui si tratta, scritta dopo la morte di Lorenzo suddetto, è relativa alla nomina d'un successore. Con essa risponde Gregorio al clero milanese stabilito in Genova, che gli aveva scritto d'aver eletto Costanzo: ed ecco perche nel titolo non è nominato il popolo. Latore di questa lettera fu Giovanni suddiacono; al quale, in un'altra lettera (III, 30), Gregorio ordina che vada a Genova, e verifichi la cosa, perchè la lettera del clero non era sottoscritta. « E perchè, » aggiunge, « molti milanesi (sottintendi: laici) dimorano là, costretti dalla ferocia de'barbari, » ecco il

davvero, non si potrebbe altro che, o dirlo apocrifo addirittura, o spiegarlo col supporre che i milanesi dimoranti in Genova avessero, per

popolo nominato nel titolo dell'altre due lettere, « raccogli anche i loro voti; e se concorrono in Costanzo, fallo consacrare dai vescovi a cui tocca, con l'assenso della nostra autorità. » *Hujus præcepti auctoritate suffultum, Genuam te proficisci necesse est. Et quia multi illic Mediolanensium coacti barbara feritate consistunt, eorum te voluntates oportet, eis convocatis, in commune perscrutari. Et si nulla eos diversitas ab electionis unitate disterminat, siquidem in prædicto filio nostro Constantio omnium voluntates atque consensum perdurare cognoscis; tunc eum a propriis Episcopis, sicut antiquitatis mos exigit, cum nostræ auctoritatis assensu, solatiante Domino, facias consecrari.*

La seconda lettera è relativa all'elezione già fatta del diacono Deusdedit al posto di Costanzo defunto; e ci si troverebbero, se ce ne fosse bisogno, argomenti più che bastanti per credere che non fu indirizzata a Milano. È in risposta a una, con la quale gli elettori avevano informato il papa che Agilulfo, re de' Longobardi, e, come si vede, ancora ariano, aveva loro intimato che nominassero una persona di suo aggradimento; ed ecco cosa dice il papa su questo proposito: « Non vi fate caso di ciò che v'ha scritto Agilulfo, perchè noi non saremmo mai per riconoscere uno che fosse eletto da non cattolici, e principalmente da Longobardi . . . . . Non c'è qui nulla che possa stornarvi dal vostro proposito, nè farvi forza veruna; perchè la vostra Chiesa non ha entrate ne' paesi posseduti dal nemico; ma sono tutte, per la protezione di Dio, nella Sicilia, e in altre parti dell'Impero. » *Illud autem quod vobis ab Agilulpho indicastis scriptum, Dilectionem vestram non moveat. Nam nos in hominem qui non a catholicis et maxime a Langobardis eligitur, nulla præbemus ratione consensum . . . . Nec enim est quod vos ex hac causa deterreat, vel aliquam vobis necessitatem incutiat: quia unde possunt alimenta sancto Ambrosio servientibus Clericis ministrari, nihil in hostium locis, sed in Sicilia, et in aliis Reipublicæ partibus, Deo protegente, consistit.* L'avere il re intimato i suoi voleri per lettera, è già un indizio che gl'intimava a persone fuori de' suoi stati; il non parlare il papa altro che d'entrate, è un altro indizio che le persone erano fuori di pericolo; e chi vorrà poi credere che avesse chiamati nemici i Longobardi, se avesse scritto a gente che fosse stata nelle loro unghie? È bensì usanza de' santi di non dir bugie, ma non di dire qualunque verità in qualunque circostanza. Ma l'induzioni sono superflue, quando ci sono le prove. Anche in questa lettera è nominato un latore: *Pantaleonem notarium nostrum transmisimus;* e ce n'è anche qui un'altra al latore medesimo, nella quale il papa gli ordina che vada a Genova, e faccia ordinare Deusdedit, se l'elezione è stata unanime, e se non c'è alcun impedimento canonico. *Experientia tua præsenti auctoritate suffulta, ad Genuensem urbem, auxiliante Domino, proficiscens,* Deusdedit *Diaconum Ecclesiæ Mediolanensis, si tamen a cunctis electus est, et nihil est quod ei ex anteacta vita per sacros possit canones obstare, Episcopum solemniter faciat ordinari* (XI, 3).

L'ultima delle lettere in questione fu portata da Aretusa, « donna chiarissima; » e non ha altro oggetto che di raccomandare che le sia fatta giustizia, sopra alcuni legati lasciati alla famiglia di lei dall'arcivescovo Lorenzo nominato sopra. *Latrix præsentium*

quell'attaccamento al passato, e per quella fiducia nell'avvenire, che abbandona così tardi gli emigrati politici, conservato là, tra di loro, un simulacro di curia: *parvam Troiam, simulataque magnis Pergama.... solatia victis* [1].

Ma come mai potè il Romagnosi immaginare quell' *Ordine* in titoli dove non si trova? È lecito, anzi conveniente il credere che non gli abbia guardati: la svista sarebbe certamente stata più strana. È, dico, da credere che, trovandoli nella Dissertazione del Muratori [2], citati insieme

Arethusa, clarissima fœmina, propter causam legati quod ei, conjugique, vel filiis ipsius Laurentius frater noster reverendæ memoriæ Episcopus vester reliquerat, diu est apud nos, ut recolitis, demorata.... Idcirco Dilectionem vestram scriptis præsentibus adhortamur, ut memoratæ mulieri illuc venienti caritatem quam docet Ecclesiæ filios impendatis, et cum auctore Deo Ecclesia fuerit ordinata, id agatis, quatenus causa ipsa, quæ tempore diuturno dilata est, ita sine mora, æquitate servata, debeat terminari. Qui non abbiamo prove materiali da allegare; ma, come abbiam detto, è cosa più che probabile, che questa lettera, la quale porta lo stesso titolo dell'altre, sia stata diretta alle stesse persone. Anzi è la sola cosa probabile: poichè a chi altri si sarebbe rivolto il papa, in una tale occasione? Non s'è egli visto in questa nota medesima, che l'entrate della Chiesa milanese non erano in paesi soggetti ai Longobardi? E chi doveva averne l'amministrazione, se non chi amministrava la Chiesa medesima, e di più era indipendente dai Longobardi? Come dunque supporre che il papa indirizzasse la sua raccomandata a Milano, *in hostium locis*, dove non c'era, nè di che, nè chi darle ciò che le poteva esser dovuto?

1 Virg. Aen. Lib. III, v. 349; lib. V, v. 367.

2 È dalla parola *populo*, la quale, come abbiam visto, si trova realmente in due di que' titoli, che il Muratori credette di poter indurre l'esistenza del municipio in Milano, al tempo di san Gregorio. « Noi troviamo, » dice, « che San Gregorio scrive l'Epistola IV. del Lib. XI. *Populo, Presbyteris, Diaconis et Clero Mediolanensi*, compiagnendo la morte dell'Arcivescovo Costanzo, ed un'altra ai medesimi collo stesso titolo. Se non v'era allora nella Città figura alcuna di Comunità, e di Ordine, sotto qualche Magistrato; chi del Popolo avrebbe ricevuto e letto le Lettere Pontificie, e date le risposte? » Ma bisogna dirlo: non badò l'uomo dottissimo a chi e dove quelle lettere erano dirette. I Milanesi che, *costretti dalla ferocia de' barbari*, dimoravano in Genova, ecco, ripeto, il popolo a cui scriveva Gregorio. — Ma, — penserà forse qualcheduno, — cosa dovevano dire i Milanesi rimasti a casa loro, di veder trasferita a degli assenti l'elezione del vescovo, e il nome di popolo? — Rispondo francamente per que' Milanesi, non so s'io dica più o meno sventurati degli assenti, che di questo erano contentissimi. Cosa volevano, infatti, ne' loro vescovi? Prima di tutto, che fossero cattolici, e di nome e di fatto. Ora, ognuno vede quanto la cosa sarebbe stata, non solo difficile, ma rischiosa, con elezioni fatte in Milano, sotto il potere d'una nazione ariana, e di re ariani. Se uno de' migliori s'ingegnava di far paura anche a quelli che non poteva arrivare, quanto più era da temere che avrebbero adoprata la forza dove

coi titoli di lettere dirette ad altre città, nei quali la parola c'è, l'abbia trasportata da questi a quelli, inavvertentemente, e senza pensare quanto importasse qui la differenza de' luoghi.

Se poi tra quelle città d'Italia alle quali san Gregorio scrisse davvero col titolo: *Clero, Ordini et Plebi,* ce ne fosse alcuna soggetta in quel tempo al regno longobardico, è cosa molto controversa tra quelli che, come abbiam detto, discutono a fondo la questione de' municipi. Noi ne facciamo menzione solo per osservare che non sono fatti tali, che l'accennarli semplicemente, quand' anche fossero accennati giusti, sia, come dice la Nota, un argomento.

NOTA

Un ultimo argomento ci viene somministrato da una scoperta fatta

l'avevano, per far cadere l'elezione sopra uomini cattolici solamente di nome? Ed era da temere egualmente che di quest'uomini n'avrebbero trovati. Non so se nella storia ci sia un solo esempio d'un cattolico, il quale, per servire scaltramente gl'interessi della sua religione, si sia finto, in date circostanze, aderente a qualche eresia dominante, abbia protestato d'aver per essa un gran rispetto: ma, di non cattolici che si siano protestati cattolici, quanti non ne dà la storia! Gli eresiarchi medesimi hanno tenuta questa strada, per più o meno tempo, cioè fin che speravano, con quell'apparenza, di fare che de' cattolici diventassero eretici, quasi senza avvedersene. E la ragione di questa differenza è facile a vedersi. Non si può aiutare in nessuna maniera la verità, col negarla: l'errore sì; perchè l'unica sua forza sta nell'esser gradevole: e cos'importa che, per acquistar tempo l'abbiate negato, quando, col tempo, vi riesca di farlo gradire? Ecco il perchè que' Milanesi, cattolici com'erano (e si vede dall'ubbidienza mantenuta per circa settantasett'anni ai loro vescovi assenti), dovevano preferire dell'elezioni fatte in luogo sicuro, da persone indipendenti, e in libera comunicazione col supremo e perpetuo conservatore dell'unità cattolica, a quelle che avrebbero potute far essi in circostanze così contrarie.

Del resto, nella dissertazione citata, l'opinione della conservazione de' municipi non è espressa con una fermezza tale, che sia esatto il dire: *Ho creduto col Muratori.* Ecco la conclusione di questo scrittore: « Potrebbono queste poche notizie insinuare, che anche ne' Secoli prima del Mille anche il Popolo formasse un corpo non privo di qualche regolamento e Magistrato. » E nella dissertazione latina: *In his ergo* (temporibus) *specimen aliquod Corporis Popularis videor mihi videre, in quo suus esset locus tam Nobilibus, quam plebi, et jus ad conventus faciendos, et aliquis Ministrorum ordo.* Non equivale certamente a credere: e infatti, le discussioni posteriori e recenti, accennate sopra, fanno vedere quanta ragione abbia avuta il Muratori di non cavare da quelle veramente poche e non ben distinte notizie una conclusione più risoluta. È una delle questioni che ha messe in vista, piuttosto che trattate.

recentemente dal signor Carlo Troya, *erudito napoletano, e pubblicata nel Giornale ivi stampato dal* Porcelli *sotto il titolo* Il Progresso delle scienze, delle lettere e delle arti. Opera periodica di G. R. *Napoli,* 1832.

OSSERVAZIONI

L'*altro argomento,* riguardava esclusivamente i municipi; quest'*ultimo* e ciò che vien dopo, fino alla conclusione, riguarda esclusivamente la nazionalità de' giudici. L'autore, facendo, come s'è accennato da principio, delle due questioni una sola, ha unite con un nesso verbale cose che non hanno alcun nesso logico. Qui dovevamo notare anche il fatto in particolare, affinchè il lettore sia avvertito che, fino alla conclusione, la Nota tratta d'una questione sola, e di quella alla quale avremmo voluto poter restringere le nostre osservazioni.

NOTA

Dal famoso Codice Cavense esplorato dal Pellegrini e dal Giannone, il signor Troya trasse due leggi ed un prologo del Re lombardo Rachi, ed altre nuove leggi di Astolfo, che mancano alla collezione delle longobardiche leggi. Nella legge X di Rachi si dice: « Propterea præ-« cipimus omnibus *ut debeant ire* unusquisque *causam habentes ad* civi-« tatem suam *simulque ad* judicem suum, *et nunciare causam ad ipsos « judices suos. » La parola* omnibus, *pare riferibile a tutti i sudditi lombardi e italiani. Il dubbio pare tolto dalla locuzione* ad civitatem suam *unita* ad judicem suum. *La* città *indica la sede del tribunale e quindi il circondario giurisdizionale. Il* giudice suo *indica la giurisdizione* personale *a norma della diversa nazione.*

OSSERVAZIONI

Sarebbe, certo, una cosa singolare, che l'uomo veramente erudito, citato qui, fosse andato a scovare un documento che, con due parole, buttasse a terra tutto il suo sistema, fondato su tante ricerche e su tanti confronti; e lui non avvedersene. E non sarebbe meno singolare la cosa in sè: cioè che un fatto di due secoli, e d'un'intera popolazione, e del quale dovrebbero rimaner tante tracce, si trovasse dimostrato accidentalmente e indirettamente, non dal testimonio, ma dall'interpretazione d'alcune parole; là un *totius populi* (anzi questo nemmeno interpretato, ma lasciato da interpretare al lettore), qui un *suum* e un

omnibus. Ma se si esamina il documento, non si trova altro di singolare, che l' interpretazione.

La legge X di Rachi (secondo il codice Cavense) è composta di due parti che riguardano oggetti affatto diversi: ne diamo qui, tradotta come si può, quella che ha che fare con la questione presente.

« Qualunque arimanno o uomo libero porterà una causa davanti a noi prima d'essersi rivolto al suo giudice, e d'aver ricevuta da lui la sua sentenza, paghi per composizione al detto suo giudice cinquanta soldi. Per ciò ordiniamo a tutti, che ognuno il quale abbia una causa da far decidere, vada alla sua città e dal suo giudice, e gli esponga la sua causa. Che se non gli è fatta giustizia, allora venga alla nostra presenza: chi si farà lecito di venirci prima d'andare dal suo giudice, paghi cinquanta soldi, e se non è in caso....

Perciò vogliamo che ognuno vada dal suo giudice, e riceva la sentenza che gli sarà data [1]. »

Può egli esser più chiaro che quel *suo* tante volte aggiunto a *giudice*, non c'è per altro, se non perchè la legge parlava ad uomini che non erano tutti soggetti a un giudice medesimo? Supponiamo che in tutto il regno non ci fossero stati altro che Longobardi: quel *suo* ci andava ugualmente. Doveva la legge dire semplicemente: *ad judicem*, quando le *giudicerie* (*judiciariæ*) erano molte? — Ma, dice la Nota, la sede del tribunale era già indicata dalla parola: *ad civitatem suam*; dunque l'altro *suum* aggiunto a *judicem* deve significare qualcosa di diverso. — S'osservi prima di tutto, che, per poter fare una tale illazione, la Nota ha dovuto staccar dalla legge e riferire quel solo brano nel quale si trova quella locuzione, come la chiama. Ora, il lettore ha potuto vedere che nella legge il *suo*, aggiunto a giudice, c'è tre volte prima di quel brano, e due volte dopo. E in questi luoghi, cosa indica? S'insiste forse, e si domanda perchè mai la legge avrebbe nominata anche una sola

1 *Si enim vero Arimannus aud liber homo ad judicem suum prius non ambulaverit, et judicium suum de judice suo non susceperit, et post* (ut?) *justitiam suam recepat, sic venerit ad nos proclamare, componat ad ipsum judicem suum solidos quinquaginta. Propterea præcepimus omnibus ut debeant ire unusquisque causam habentes ad civitatem suam simulque ad judicem suum, et nunciare causam suam ad ipsos judices suos. Et si justitiam non receperint, tunc veniant ad nostram præsentiam: nam si quis venire antea præsumpserit priusquam ad judicem suum vadat, qui habuerint unde, componant solidos quinquaginta, et qui non habuerint....*

Ideo volumus ut vadat unusquisque ad judicem suum, et percipiat judicium suum qualiter fuerit. Nel volume già citato: *Della condizione de' Romani*, ecc. Ediz. di Milano, pag. 485.

volta la città? quando non fosse stato necessario? Se si rispondesse che l' ha fatto per un di più, potrebbe bastare. Infatti, non sarebb' egli strano il voler applicare la regola del necessario a un documento nel quale trionfa tanto il superfluo? C'è egli da maravigliarsi che quello scrittore, oltre la persona, abbia indicato anche il luogo? che abbia detto una volta: *vada alla sua città*, sottintendendo: non venga a palazzo [1], come aveva detto tante volte: *vada dal suo giudice*, per opposizione a *da noi?* Anzi non sono pleonasmi comunissimi? Se, per esempio, si trovasse che un papa, a chi fosse ricorso inopportunamente a lui, avesse detto: andate alla vostra diocesi, esponete la cosa al vostro vescovo; ci sarebbe ragion di credere che in ogni diocesi ci fossero diversi vescovi per diverse classi di persone?

Ma per dimostrare quanto sia lontana dal vero quell' interpretazione, non c'è bisogno di ricorrere ad argomenti generali, e ad esempi ideali. Abbiamo due leggi longobardiche nelle quali si trovano accozzati insieme la città e il *giudice*, anzi il *suo giudice:* vediamo cosa n' uscirebbe, a interpretar quel *suo* nel senso della Nota. Una di queste leggi è di Liutprando: ne diamo qui la parte che fa al proposito, tradotta, diremo di nuovo, come si può. « Se qualcheduno, in qualsisia città, senza il comando del re, ecciterà una sedizione contro il *suo giudice*, o farà qualche guasto, o cercherà di scacciare il giudice suddetto; o se altri uomini d' un' altra città faranno lo stesso contro un' altra città o contro un altro giudice, o cercheranno di scacciarlo; chi ne sarà il capo, sia punito di morte, e ogni suo avere ricada al Palazzo » cioè alla cassa del re: « i complici paghino la loro composizione al Palazzo medesimo [2]. » L' altra legge è la sesta del nostro Rachi, quella di cui, come s'è accennato or ora, dovremo parlare di nuovo: qui basterà citarne il principio. « Siamo informati che, nelle diverse città, degli uomini malvagi fanno ammutinamenti contro il *loro giudice* [3]. » Se qui, dico, vogliamo intendere il

1 *Ad palatium*, come nella legge VI di Rachi medesimo: legge, con la quale il documento in questione ha una relazione singolare, e della quale dovremo parlare tra poco.

2 *Si quis sine voluntate Regis, in qualicumque civitate contra Judicem suum seditionem levaverit, aut aliquod malum fecerit, vel eum sine jussione expellere quæsierit; aut alteri homines de altera civitate contra aliam civitatem, aut alium Judicem, ut supra, sine jussione fecerint, aut eum expellere quæsierint, tunc is qui in capite fuerit, animæ suæ incurrat periculum, et omnes res ejus ad Palatium deveniant. Reliqui vero homines qui cum illo in malo consentientes fuerint, unusquisque componat in Palatio guidrigild suum*... Liutp. V, 6.

3 *Cognovimus quod per singulas civitates mali homines tanas* (? altri codici, citati dal Mu-

judicem suum nel senso della Nota, ne verrà che la legge non proibiva d'ammutinarsi, se non contro il giudice della propria nazione; ne verrà che, se un Italiano fosse stato complice o capo d'una sommossa contro un *giudice* longobardo, e viceversa, se un Longobardo avesse fatto lo stesso contro il supposto giudice italiano, non era nulla. E s'osservi che la legge di Liutprando prevede il caso d'ammutinamenti fatti *contro un altro giudice;* ma a chi riferisce queste parole? Agli *uomini d'un'altra città.* Solamente l'ammutinarsi contro un giudice della propria città, ma non della propria nazione, sarebbe stato un fatto impunito: quando non si trovasse più ragionevole il dire che la legge non n'ha parlato, perchè lo riguardava come un fatto impossibile.

In queste due leggi poi, anche chi non abbia alcuna idea del sistema giudiziario de' Longobardi, vede subito che, in quel sistema, tra *città* e *giudice* c'era una relazione speciale; e quindi, che l'accompagnare que' due vocaboli, come era qualche volta necessario, così poteva accader facilmente anche quando non ci fosse necessità; appunto come s'è detto di diocesi e vescovo, e si potrebbe dire di cent'altre cose. Ma per chi abbia una qualche idea di quel sistema, e del suo particolare vocabolario, questa relazione è tanto ovvia, che, in verità, non si sa intendere come mai all'autore della Nota non sia venuta in mente addirittura, e in maniera da non lasciar luogo ad altre congetture. Essendo condotti a dirne qualcosa di più, dobbiamo per conseguenza chiedere il permesso di rammentar cose notissime.

Nelle leggi longobardiche anteriori alla conquista di Carlomagno, la parola *Judex* ha spessissimo (non dico sempre, perchè non sarebbe cosa da affermarsi incidentemente e senza discussione) un significato speciale: indica, non un giudice di qualunque grado, ma, come per antonomasia, il giudice supremo d'un distretto, giudice che aveva sotto di sè altri giudici inferiori, e sopra di sè il re solo. Tra le leggi da cui questo risulta, n'accenneremo una sola, ma espressissima. « Se uno porterà una causa davanti al suo sculdascio, » giudice inferiore, « e questo tarderà più di quattro giorni a fargli giustizia.... paghi il detto sculdascio la composizione di sei soldi al ricorrente, e d'altrettanti al suo *giudice*.... Che se la causa passa la sua competenza, rimetta le parti al *giudice* suddetto.... E se anche questo non si crede autorizzato a decidere, mandi le parti davanti al re [1]. » Le sedi poi di questi *giudici* supremi, i capo-

ratori, hanno: *ronas, zaιδας, zanas*), *idest adunationes contra Judicem suum agentes faciunt.* Rach. I. 6; Rer. It. t. I, P. II, pag. 87.

[1] *Si quis causam habuerit, et Sculdasio suo eam adduxerit, et ipse Sculdasius justitiam*

luoghi, come ora si direbbe, delle loro province, chiamate, dal loro nome, *judiciariæ*, erano appunto le città: che è quanto dire, in ogni città non c'era altro che un giudice. Questo risulta già manifestamente dalle due leggi contro i sediziosi, citate or ora: ne accenneremo, per un di di più, due altre. « Se alcuno, » prescrive Liutprando, « ha una causa in un'altra *città*, vada con una lettera del suo *giudice*, al *giudice* di quella.... E se questo non crede di poter dare una sentenza, rimandi il ricorrente dalla sua *giudiceria*, e lo diriga al re [1]. » Un'altra legge di Liutprando medesimo prescrive che « ogni *giudice* faccia fabbricare nella *sua città* una prigione sotto terra per i ladri [2]. »

Ora, cos'ha fatto qui l'autore? Senza darsi pensiero d'alcuna circostanza particolare e positiva, sanza metter nemmeno in avvertenza il lettore, ha preso quel *judex* nel senso generico che ha per noi la parola *giudice;* e perchè, intesa in questo senso, non ha effettivamente alcuna relazione particolare e necessaria con la parola *città*, ha trovato che nella loro unione ci dovesse essere qualche mistero. Ma, trattandosi d'una legge longobardica, ognuno vede che, per escludere da quella parola il senso che le leggi longobardiche le danno almeno abitualmente, ci voleva qualche ragione particolare al caso. Noi, in verità, non sapremmo immaginarne veruna: troviamo piuttosto delle ragioni per credere che, anche in questo caso, non si possa intendere altro che il *giudice* supremo dopo il re, il *giudice* unico in ogni città. Infatti, che qualchedduno o molti, saltando irregolarmente quest'ultimo scalino, per dir così, della gerarchia giudiziaria, andassero ad appellarsi al re contro la sentenza d'un giusdicente inferiore, o portassero addirittura davanti al re medesimo qualche causa grave bensì, ma non riservata a lui [3], è una cosa

ejus intra quatuor dies facere neglexerit.... componat ipse Sculdasius solidos VI et cujus causa est, et Judici suo solidos VI.... Si vero talis causa fuerit, quod ipse Sculdasius deliberare minime possit, dirigat ambas partes ad Judicem suum.... Et si nec Judex deliberare potuerit, dirigat intra XII dies ambas partes in præsentia Regis.... Liutp. IV, 7.

1 *Si quis in alia civitate causam habuerit, similiter vadat cum epistola de Judice ad Judicem qui in loco est... Et si talis causa fuerit quam deliberare minime possit, ponat constitutum, et distringat hominem illum de sua Judiciaria, et faciat intra viginti dies in præsentia Regis venire...* Liutp. IV, 9. Nell'antecedente aveva detto: *Si homines de sub uno Judice, de duobos tamen Sculdais, causam habuerint, ille qui pulsat vadat cum misso aut epistola de suo Sculdasio ad illum alium Sculdaem, sub quo ipse est cum quo causam habet....*

2 *De furibus unusquisque Judex in sua civitate faciat carcerem sub terra....* Liutp. VI, 25.

3 In questi limiti, l'abuso non era particolare ai Longobardi. In un capitolare francico di

che s' intende facilmente: non par verisimile che ad alcuno venisse in mente di rivolgersi al re in prima istanza, per fargli decidere le cause che potevano esser di competenza di que' giusdicenti minori. Se anche l'abuso e l'ignoranza fosse arrivata fin là, non si vede perchè la legge non gli avrebbe nominati espressamente, o almeno accennati, come fanno tant' altre [1], invece di ripeter tante volte quel nome che abitualmente indicava una sola specie di giudice. Ma c'è un argomento ancor più particolare e, dirò così, più aderente al fatto. Abbiamo un' altra legge, nella quale si trova la medesima proibizione di ricorrere al re prima d'andar dal *giudice*, e con la medesima multa, e in parte ne' medesimi termini, e nella quale questo *giudice* è manifestamente il supremo. Ed è quella legge VI di Rachi medesimo, della quale abbiamo citato il principio poco fa; legge relativa, come s'è visto, agli « ammutinamenti, che nelle diverse città alcuni fanno contro il *loro giudice*. » In essa il legislatore viene a parlare delle facoltà che ognuno (o, come dice dopo, ogni Arimanno [2]) aveva di ricorrere al re, non essendogli fatta giustizia dal *giudice*; e aggiunge: « Se però quell' Arimanno avrà mentito, e trattato frodolentemente, se sarà venuto a palazzo prima d'essere stato davanti al *suo giudice*, pagherà cinquanta soldi, metà al re e metà al *suo giudice* [3]; » il quale è sempre quello di cui la legge ha parlato fin da

Lodovico Pio è prescritto ugualmente che nessuno s' appelli al re, se non nel caso che non gli sia fatta giustizia dai messi reali o dai conti, giudici supremi dopo il re, gli uni straordinari, gli altri ordinari. *Populo autem dicatur ut caveat de aliis causis ad nos reclamare, nisi de quibus aut Missi nostri, aut Comites eis justitias facere noluerint* (Lud. P. Capit. anni 829, cap. 14; Baluz. t. I, pag. 668). Il qual capitolo fu poi inserito da suo figlio Lotario I nelle leggi longobardiche (Rer. It. t. I, Part. II, pag. 155): segno che l'abuso durava anche dopo la legge di Rachi.

1 *Per Sculdais suum, aut Judicem;* Roth. l. 37. *Judex, aut quicumque in loco, aut finibus provinciæ residet;* Id. l. 269. *Judex, aut actor publicus;* Liutp. V, 13. *Si quis Judex, aut Sculdasius, aut Saltarius, aut Decanus*, etc. Id. VI, 31. *Judici, aut ad qualemcumque loci Præpositum;* Id. VI, 42; et al.

2 Intorno alla nozione intera e precisa di questo vocabolo, gli eruditi differiscono in qualche parte: il più noto e il più certo è che comprendeva le qualità d'uomo libero e obbligato al servizio militare. Non credo che alcuno degli scrittori più risoluti a fare de' due popoli uno solo, sia arrivato a dire che la denominazione d' *Arimanni* possa significare ugualmente uomini longobardi e italiani.

3 *Arimannus ille quidem, si mentitus fuerit et dolose hoc egerit, si ante venerit ad Palatium, quam ad Judicis sui vadat judicium, si habuerit unde componere possit, componat solidos L, medium Regi, et medium Judici suo. Et si talis homo fuerit qui non habeat unde componere possit, accipiat disciplinam, ut emendatus fiat, et ut alii facere hoc non præsumant.*

principio. Ora, o si vuole che la legge novamente scoperta non sia altro che una ripetizione, un richiamo all' osservanza di quest' altra, e si dovrà credere che lo stesso termine abbia nelle due leggi lo stesso significato; o si vuole che sia una legge in parte diversa, e fatta appunto per estendere la proibizione a un maggior numero di casi; e allora come si spiega che il termine sia quel medesimo?

Noi, per dirla, non potremmo volere nè l' uno nè l' altro, giacchè crediamo, o almeno sospettiamo fortemente, che quella del codice Cavense non sia punto una nova legge, ma solamente una nova lezione. E la ragion principale di questo sospetto è che le due parti eterogenee di cui è composta, come abbiamo accennato sopra, non fanno in sostanza altro che ripetere cose già prescritte in due diverse leggi già conosciute e, ciò che è più, in due leggi vicine. S' è visto in questo momento quanto la prima parte somigli alla fine della legge VI di Rachi: la seconda somiglia di più, anche materialmente, al principio della VII di Rachi medesimo [1]. E forse anche al lettore parrà più verisimile che un

Rachis, l. 6, in fin. Qui è conservata la parte della sanzione, che manca nel codice Cavense. E sono parole che, per dirlo occasionalmente e di passaggio, paiono studiate apposta per attestare, se la cosa n' avesse bisogno, che alla composizione erano associate l' idee di penalità, di correzione e d' esempio; e che il fine di quella sanzione non era unicamente, come volle il Montesquieu, e nemmeno principalmente, di *proteggere l' offensore contro la vendetta dell' offeso.* Esprit des Lois, XXX, 20.

[1] Per chi desiderasse di fare il confronto intero, trascriveremo qui anche gli altri due testi, principiando dalla seconda parte della legge X del codice Cavense. *Et hoc volumus ut nullus homo præsumat causa alterius ad dicendum supprehendere aud causare, nisi cum notitia de Judice suo, sive causa de vidua aut orphano dicenda: neque, ut diximus, de colibertos suos.* (Per il significato, o per i diversi e non sempre sicuri significati di questo vocabolo, si veda il Ducange nel Glossario, e il Muratori nelle note alle leggi longobardiche. Qui potrebbe significare ugualmente o amici, o parenti, o servi).

Si quis causam supprehenderit aut causare præsumpserit componat guidrigild suum medietatem regis et medietatem judici suo. Et si judex qui fuerit antequam causa altercaretur hoc habere permiserit aut consenserit, componat guidrigild suum.

Ecco ora il principio, secondo la lezione comune, della legge VII, o la legge intera secondo un codice (citato dal Muratori *ad h. l.*) il quale di ciò che vien dopo, fa un' altra legge, e forse con ragione, giacchè riguarda una materia affatto distinta. *Si quis causam alterius agere aut causare præsumserit in præsentia Regis aut Judicis (excepto si Rex aut Judex ei licentiam dederit, de viduis aut orphanis, aut de tali homine qui causam suam agere non potest), componat guidrigild suum, medium Regi, et medium contra quem causavit. Et si forsan aliquis per simplicitatem suam causam agere nescit, veniat ad placitum. Et si Rex aut Judex providerit*

copista abbia fatto d'una coda e d'un capo che si toccavano, un corpo solo, di quello che il legislatore abbia emanata una legge nova per ridire ciò che aveva già detto in due leggi separate, e separate con ragione [1].

Se ora ci si domanda perchè abbiamo fatti tutti questi ragionamenti sopra un documento, dell'autenticità del quale credevamo d'aver tanta ragione di dubitare, risponderemo che, per ciò che riguarda la questione presente, era come se fosse autentico. Sono di quelle cose nelle quali un copista, levando, aggiungendo, mutando, riman fedele all'originale, perchè si trova nelle medesime circostanze dell'autore. Quell'aggiunta: *ad civitatem suam* poteva esser suggerita tanto a un legislatore quanto a un amplificatore dalla relazione particolare che c'era tra il *giudice* e la *città*. Perciò, in vece di ricusar quel testimonio, abbiamo creduto che convenisse cercar d'intenderlo, confrontandolo con altri testimoni, la veracità dei quali non è dubbia per nessuno.

Sarebbe più che superfluo l'interrogarne degli altri ancora; ma ce ne troviamo, per dir così, tra' piedi uno, da non poterlo scansare. Per una combinazione curiosa, l'altra legge di Rachi ritrovata nel codice Cavense (e questa certamente nova) par fatta apposta per avvertirci di non pensare a Italiani, quando nelle leggi longobardiche troviamo nominati de' *giudici*, e anche con quel benedetto *suo*. « Vogliamo e ordiniamo che ogni arimanno il quale sia chiamato a cavalcare col *suo giudice*, porti con sè scudo e lancia; e il medesimo, se verrà con lui a palazzo. E questo, perchè non sa cosa gli possa sopravvenire, nè che ordine sia per ricevere, o da noi, o *nel luogo dove si radunerà la cavalcata* [2]. »

quod veritas sit, tunc debeat ei dare hominem qui causam ipsius agat. Nam si Judex contra hoc consenserit, exceptis in his Capitulis, et non emendavit, componat guidrigild suum in Palatio Regis. — I due codici modenesi, citati dal Muratori, *ad h. l.*, in vece di: *ad placitum*, hanno: *ad Palatium*. Rer. It. t. I, Part. II, pag. 87. Lezione più probabile, giacchè sarebbe, credo, la sola volta che nelle leggi longobardiche anteriori alla conquista di Carlomagno fosse nominato il placito: e l'occasioni non sarebbero mancate, se il placito fosse stato in uso.

[1] Un altro motivo di dubitar fortemente dell'originalità della lezione Cavense, è l'esserci ripetuta tante volte la stessa cosa, a un di presso ne' medesimi termini. Non credo che in tutte le leggi longobardiche si troverebbe un altro esempio d'una così strana battologia. E tralasciando altre osservazioni, anche quel saltare una volta dal singolare al plurale, e così a sproposito *(debeant ire ad judicem suum, et nunciare causam suam ad ipsos judices suos)*, non pare che possa esser altro che una storpiatura di copisti.

[2] *Hæc itaque volumus et statuimus, et unusquisque Arimannus, quando cum judice suo ca-*

Che presso i Longobardi, il *giudice* fosse, nel suo distretto, il capo della milizia insieme e della giustizia, è cosa nota e non controversa. E non abbiamo citata questa legge affine di confermarla, ma perchè la mette, per dir così, in atto. Se si vuole che nella legge antecedente il *judicem suum* indichi rispettivamente anche un giudice italiano, bisogna vedere in questa degl' Italiani a cavallo, con lancia e scudo, che accorrono di qua e di là, alla chiamata di comandanti italiani, per andare a qualche spedizione militare. Sotto i Longobardi!

Non dobbiamo però dimenticare che in quella legge la Nota ha trovato un altro argomento. *La parola* omnibus *pare riferibile a tutti i sudditi lombardi e italiani*. Ma perchè dovremo cercar quello che pare, quando abbiamo quello che è? Quella parola può indicare diverse totalità: perchè ne prenderemo una, come a sorte, senza esaminare cosa richieda il caso speciale? A tutti, vuol dire naturalmente a tutti quelli per cui la legge era fatta. E chi erano quelli per cui la legge era fatta? Quando non lo sapessimo da tante parti, e in tante maniere, lo troveremmo nel prologo generale delle leggi di Rachi medesimo: « Abbiamo determinate e stabilite le cose che convengono alla nazione che c' è confidata dalla Provvidenza, cioè.... » si direbbe che prevedesse il pericolo di non essere inteso da qualcheduno de' posteri, « cioè alla cattolica e diletta a Dio nazione de' Longobardi [1]. » Ecco fin dove si stende, e dove si ferma la significazione di quell' *omnibus*.

ballicaverit, unusquisque per semetipsum debeat portare scutum et lanceam, et sic post illum caballicare. Et si ad palatium cum judice suum veniat, similiter faciat. Hoc autem ideo volumus quia incertus est qui ei superveniat, aut qualem mandatum suscipiat de nos aud de terre istius ubi oporteat haberi caballicago.... Rachis Lex XI. Ibid. — Nel tradurre l' ultima frase siamo andati a tasto. *Caballicago* significava probabilmente, secondo l' occorrenza, e un corpo di cavalieri e tutto un esercito e una spedizione militare; come, in diversi luoghi e in diversi tempi del medio evo, le voci: *Caballicatio, Caballicata, Cavalcata, Chevalchia, Equitatio, Equitatus, Hostis*; delle quali si veda il Ducange: e non son qui tutte. Poteva anche significare l' obbligo d' andare all' esercito, come alcune delle voci suddette. *Cavalcata* s' usava ancora nel Trecento, per significare scorreria, o spedizione, come si vede in alcuni esempi citati dalla Crusca.

1 *Christi Jesu domini nostri et Salvatoris assidue nos convenit præcepta complere, cujus providentia ad regiminis culmen pervenimus; et ipsius auxiliante misericordia, quæ Genti nobis commissæ conveniunt, idest Genti Catholicæ et dilectæ Deo, Langobardorum statuendo prævidimus.* Rachis, Prol.

NOTA

Il fatto corrisponde all'interpretazione. In una causa portata avanti Liutprando, re longobardo, pendente fra il Vescovo di Siena e quello di Arezzo sulla proprietà di certe terre, il Re commise il giudizio a quattro Vescovi e ad un Notajo per nome Gumeriano, tutti italiani, notando che i Vescovi sotto i Longobardi erano considerati sudditi come gli altri, nè godevano di privilegio alcuno. Il Placito ossia Processo verbale di questo giudizio dell'anno 715 si legge in Muratori pag. 454 del Tom. I. Antiq. Medii Aevi, Dissert. IX.

OSSERVAZIONI

Come mai potrebbe un tal fatto corrispondere a una tale interpretazione? Mettiamo pure che il fatto sia, in tutto e per tutto, quale è rappresentato qui. Avremo giudici italiani, e giudici in materia di proprietà, cosa certamente a proposito; ma giudici creati apposta, in una circostanza particolare, per una causa particolare. E cosa ci dava l'interpretazione? Giudici italiani, anch'essa; ma giudici permanenti, preesistenti alle cause, già conosciuti dai litiganti, giacchè il re non ha avuto bisogno, se non di dire: andate da loro: *vadat unusquisque ad judicem suum.* Noi non vorremmo che l'esposizione la più semplice, la più propria, la più necessaria dell'argomento paresse una derisione; ma è evidente che, per trovar corrispondenza tra quelle due cose, bisognerebbe fare un ragionamento di questa sorte: Dalla legge di Rachi risulta che gl'Italiani avevano giudici propri, ai quali, venendo il caso, potevano ricorrere immediatamente; e questo risulta anche dall'avere il re Liutprando nominata apposta una commissione d'Italiani, per decidere una causa tra Italiani. Ne risulterebbe anzi il contrario; e, non che corrispondere all'interpretazione, un tal fatto potrebbe servire a combatterla. Chi non vede che dall'essere stati, in una circostanza, creati de' giudici italiani, per decidere *sulla proprietà di certe terre*, e tra uomini che *non godevano di privilegio alcuno*, si potrebbe inferire molto ragionevolmente, che non ci dovevano dunque essere i giudici italiani bell'e preparati, che voleva l'interpretazione?

Si dirà forse che, se il fatto non prova ciò che voleva questa, potrà almeno provare un'altra cosa, e una cosa relativa alla questione?

Non lo dirà di certo chiunque badi che la questione è generale, riguarda un complesso di fatti; e che questo è un fatto solo. La questione

domanda: c'erano giudici italiani per gl' Italiani?; e questo fatto (sempre supponendolo quale è rappresentato) risponderebbe: ce ne fu in un caso. È vero che la Nota lo chiama *il fatto*, che è appunto la maniera usata anche per significare un complesso di fatti; ma in questo caso è un abuso manifesto di parole, è un concludere dal particolare al generale, anzi è un cambiare addirittura, e per mezzo d'un articolo, il particolare in generale. So bene che in un fatto particolare si possono trovare argomenti di generalità; ma c'è qui forse qualcosa di simile? Forse che nel placito, o in qualchedano de' molti altri atti relativi alla causa medesima, non citati dall'autore, è detto o accennato che quella commissione fosse istituita in virtù e per applicazione d'una regola generale praticata in tutte le cause tra Italiani? Non ce n'è il più piccolo cenno, come il lettore può assicurarsene osservando que' documenti. Anzi come mai in que' documenti ci potrebb'essere una cosa simile?, o chi mai, se ci fosse, vorrebbe accettarli per autentici? Chi, dico, vorrebbe credere che, quando degl' Italiani avevano una lite tra di loro, i re longobardi nominavano apposta una commissione d'Italiani per deciderla? Sicchè il fatto allegato, non essendo altro che un fatto particolare, e non si potendo, senza cader nell'assurdo, riguardarlo come una mostra, dirò così, d'un fatto generale, è indifferente alla questione; e quindi non ci sarebbe bisogno d'esaminarlo. Non intendiamo però di dispensarcene.

A quattro vescovi e ad un Notajo per nome Gumeriano, tutti italiani. Tutti italiani? Con quale argomento, o su quale indizio? La Nota non ne adduce veruno; e, in verità, è una cosa singolare questo dar come prova una nova affermazione. Se l'autore ha creduto che la proposizione = C'erano, sotto i Longobardi, de' giudici italiani = aveva bisogno d'esser dimostrata, come ha potuto immaginarsi che quest'altra = I giudici istituiti in una circostanza dal re Liutprando erano italiani = fosse evidente per sè? E se aveva delle ragioni positive per crederla vera, come fa il lettore a indovinarle? Forse il placito allegato? Non c'è, nè in questo, nè in alcun altro de' documenti accennati sopra, una sillaba che si possa riferire alla nazionalità di quegli uomini. Forse i loro nomi? Sarebbe un indizio incertissimo; giacchè poteva bensì essere un caso raro, ma non era un caso impossibile, nè un caso inaudito, che ad uomini d'una nazione si dessero nomi dell'altra. D'Italiani non so; ma di Longobardi ch'ebbero nomi, o italiani, o almeno non germanici, e usati dagl' Italiani, non mancano esempi, sicuri quanto noti [1]. E c'era infatti per quelli, come per gli altri barbari,

[1] Come Paolo Diacono, e i due fratelli nominati da lui, Pietro, duca del Friuli, e

una ragione particolare, cioè quella di dare a'loro bambini il nome di qualche santo. Ma a ogni modo, nel placito allegato, insieme con Massimo, Specioso e Telesperiano, vescovi di Pisa, di Firenze e di Lucca, troviamo il vescovo di Fiesole, Teudaldo, nome evidentemente germanico[1]. Del resto, che de' vescovi fossero italiani, non è, certamente, un fatto notabile; bensì che fossero giudici: cosa che esamineremo or ora.

E del nome del notaio, cosa si può dire? In verità, quel *Gumeriano* non ci pare, nè carne, nè pesce. E infatti, se un Italiano o un Longobardo ha mai avuto un tal nome, non fu, di certo, l'uomo di cui si tratta. Questo, nel placito, è scritto: *Guntheramo;* nell'esame de' testimoni fatto da lui, e in un decreto di Liutprando, che conferma il placito (altri documenti pubblicati ugualmente dal Muratori) è scritto: *Guntheram,* nome germanichissimo anch'esso[2]. E con ciò vogliam dire solamente, che non si vede nè una ragione, nè un pretesto di metterlo in un: *tutti italiani.*

Del rimanente, non fu il Romagnosi che trasformò quel nome in *Gumeriano:* lo trovò così nella Dissertazione IX del Muratori, citata

Orso, duca di Ceneda: *unus e Langobardis nomine Munichis, qui pater post Petri Forojulianorum, et Ursi Cenetensis ducum extitit....* (VI, 24). E non è improbabile che al re Desiderio sia stato dato questo nome, in onore di san Desiderio di Benevento, martire della persecuzione di Diocleziano; e a quell'altro Desiderio, duca franco, di cui Gregorio Turonese racconta le vicende (Hist. V, 13 et al.), in onore di qualcheduno de' vescovi santi che avevano già reso celebre e venerato quel nome nelle Gallie. Lo storico citato ora chiama *Paolo* il re longobardo che succedette ad Autari (X, 3). È errore de' copisti? o sarebbe mai un soprannome onorevole dato da qualcheduno a Agilulfo, dopo la sua conversione?

1 Forse più comune in Francia, dove l'ebbero un figlio del re Clodomero, un re, e quel nipote di Pipino d'*Héristal*, che fu da lui nominato suo successore nella carica di maggiordomo, e altri personaggi di minor fama. È scritto anche *Theudoaldus, Theodaldus, Theotbaldus, Theodovaldus, Theudebaldus*, ecc. Variazioni frequentissime, a que'tempi, nel latinizzare i nomi barbarici, e che non di rado s'incontrano anche in un medesimo scritto. In questo caso medesimo, il vescovo che nel placito è nominato: *Theudaldus,* c'è sottoscritto: *Theudualdus.* E nel decreto con cui Liutprando conferma il giudicato de' vescovi, e ne prescrive l'esecuzione, è scritto una volta: *Theudualdus,* e un'altra: *Theodald.* Ma variazioni che, per lo più, non alterano essenzialmente le radici germaniche de' nomi.

2 Anche di questo nome ci sono più personaggi storici presso i Franchi; e, tra gli altri, quel figlio di Clotario I, al quale, nella divisione del regno paterno, toccò la Borgogna, e che in francese fu poi chiamato e si chiama *Gontran.* Nelle storie del medio evo è scritto: *Gundrannus, Guntramnus* e, con l'aspirazione gutturale che si trova spesso segnata nell'ortografia de' nomi franchi: *Guntegramnus, Gunlchramnus.*

da lui, dove è scappato per errore, o di copista, o di tipografo. La qual cosa ci fa credere che abbia letta solamente questa, e non il placito, dove avrebbe scoperto l'errore. E ciò che ce lo fa creder di più, è l'aver lui detto che il placito *si legge* in quella Dissertazione medesima, *pag.* 454 *del Tom. I.* Ecco cosa si legge in quel luogo: *In Dissertatione LXXIV* de Parochiis *egregium Placitum evulgabo, habitum Liutprando Rege regnante Anno DCCXV in Tuscia, ubi quatuor Episcopi,* una cum Misso excellentissimi Domni Liutprandi Regis nomine Gumeriano Notario, *controversiam cognoverunt agitatam inter Episcopos Arretinum atque Senensem.* Il placito si legge infatti nella Dissertazione LXXIV (Tom. VI), e dopo il placito, gli atti accennati or ora, e vari altri giudicati posteriori, qualcheduno di molto; dai quali apparirebbe che la causa, benchè decisa, non fu finita.

Ma da cosa risulta che que' vescovi fossero giudici? Che abbiano giudicato è un fatto[1]; ma di cosa giudicarono? *Sulla proprietà di certe terre,* dice il Romagnosi. Questo però non è altro che un nuovo argomento, e il più forte, che non vide il placito, nè alcuno degli atti suddetti. Trovò nella Dissertazione che cita, quelle parole: *controversiam cognoverunt agitatam;* e non essendoci indicato l'oggetto di essa, ne suppose uno, quello che gli parve più probabile. È una supposizione anche la nostra, ma, diremo di nuovo, la più conveniente; giacchè come si potrebbe spiegare che avesse parlato così, se avesse letto il placito, e visto, per conseguenza necessaria, di cosa si trattava? Si trattava della giurisdizione

1 Il notaio Gunteramo, come si può vedere ne' documenti in cui è nominato, non fece le parti di giudice. Nel placito i vescovi dicono: *presentem Judicatum nostrum, perpetua firmitate, ne imposterum ex inde inter vos aliqua revolvatur causatio, tibi qui supra, Lupertiane Episcope, per manus suprascripti fili nostri Gunterani* (sic) *emisimus, in quo pro ampliore firmitate tua propriis manibus nostris subscrisimus;* e Gunteramo non c'è sottoscritto. Nell'esame de' testimoni fatto da lui, dice semplicemente: *ego Guntheram Notarius in Curte Regia Senensis* (senensi) *inquisibi;* e infatti è un atto semplicemente preparatorio. Liutprando, nel decreto confermativo, dice: *sicut et prefati sanctissimi Patres nostri Teodald, Maximus, Speciosus et Telesperianus Episcopi per suum Judicatum statuerunt.* Pare che Gunteramo sia intervenuto come *procurator fiscale;* cosa, del resto, che s'accorda col titolo che prende; giacchè *Curtis regia* significava appunto il fisco (V. Murat., Dissert. 17). Se non m'inganno, abbiamo qui il titolo d'una carica non ancora osservata: *Notai delle corti regie.* Probabilmente ce n'era uno in ogni città. Non si possono confondere col *Notaio del sacro palazzo,* nominato da Liutprando nell'ultima legge del libro secondo: *quæ denique universa superius a Celsitudine nostra comprehensa Potoni Notario Sacri Palatii nostri comprehendenda et ordinanda præcipimus.* Come si vede, l'attribuzioni di questo erano, almeno in parte, d'un ordine superiore, e relative al governo generale del regno.

spirituale sopra certe parrocchie e monasteri. « Diceva Luperziano, vescovo d'Arezzo: Queste chiese e questi monasteri, con ogni loro oratorio, appartennero, dalla loro fondazione, alla sede d'Arezzo: noi e i nostri antecessori ci abbiamo sempre fatte l'ordinazioni e le consacrazioni; e per conseguenza devono rimanere soggette a noi. Rispondeva Adeodato, vescovo di Siena: Queste chiese e questi monasteri sono nel territorio senese: se ci avete fatte funzioni vescovili, è perchè Siena allora era senza vescovo. Ora devono ritornare a noi, perchè, come ho detto, sono nel nostro territorio[1]. » La sentenza, che fu in favore del primo, non parla d'altro appunto, che d'ordinazioni e di cresime, di chiese e di batisteri[2]; di queste e d'altre cose ugualmente attinenti all'autorità spirituale parlano pure esclusivamente i molti testimoni esaminati da Gunteramo, e il decreto di Liutprando, e gli altri atti posteriori, accennati sopra, e il breve racconto dell'origine della lite, scritto nel 1057 da un Gerardo, primicerio della cattedrale d'Arezzo, e pubblicato dal Muratori negli Annali[3], e finalmente due giudicati anteriori a quello in questione, pubblicati dall'Ughelli nell'*Italia Sacra*, e ristampati dal

1 *Dicebat sanctissimus Lupertianus Episcopus frater noster, quod* Ecclesiæ istæ suprascriptæ et Monasteria, a tempore Romanorum et Langobardorum regum, ex quo a fundamentis conditæ sunt semper ad Sedem sancti Donati Aritio obedierunt, una cum omnibus Oratoriis suis; et nostrorum, vel Antecessorum nostrorum, ibidem fuit ordinatio tam in Presbiteros et in Diaconos, et nostra fuit sacratio semper usque modo, et nos debemus habere. *Ad hæc respondebat Frater noster Adeodatus Senensis Ecclesiæ Episcopus:* Veritas est quia Ecclesiæ istæ et Monasteria in territorio Senensi positæ sunt; vestra ibidem fuit sacratio, eo quod Ecclesia Senensis minime Episcopos abuit. Nam modo ad nos debent pervenere, quia in nostro, ut dixi, territorio esse noscuntur. — Judicatum quorumdam Episcoporum etc. Murat. Antiq. Ital. T. VI, pag. 367.

2 *Proinde decretum per Sanctorum Patrum auctoritatem, ut tu, Sanctissime Frater noster Lupertiane Episcope, ipsas suprascriptas Dioceses* (parrocchie) *et Monasteria cum suis Oraculis* (oratòri) *abeas absque qualemcumque contaminatione* (promiscuità) *habere, sicut Antecessores tui a longo tempore habuerunt; et omnis sacratio ibidem per tui oris labia vel Successorum tuorum ibidem proveniat tam in Presbiteris quamque Diaconis vel Subdiaconis, et Baptisma, vel Chrisma per impositionem manuum, sicut Christianæ Religionis est consuetudo, omni tempore proveniat atque fiat. Et nullam faciendi ammodo et deinceps prefatus Adeodatus Episcopus, vel ejus Successores, qui in tempore fuerint, contra te quem suprascriptum Lupertianum Episcopum, vel tuos Successores, de prædictis Baptisteriis, Ecclesiis et Monasteriis cum Oraculis suis, aliquando abet facundiam ad loquendum* (azione in giudizio), *nec ad ibi fontes faciendum, nec Plebes subtrahendum, nec ullam ordinationem infra ipsas Dioceses, finesque eorum faciendum, sicut Sanctorum Patrum instituta leguntur.* Ibid. pag. 369.

3 Ad ann. 712.

Brunetti, nel Codice Diplomatico Toscano [1]. Di *proprietà di terre* non è fatta in veruno di questi documenti (siano o non siano tutti genuini, qui non importa) menzione veruna. Sicchè noi non troviamo qui Italiani giudici d' Italiani, ma vescovi, italiani o no, che giudicano tra due vescovi: troviamo, dico, de' vescovi a cui è commesso un giudizio, non per ragione della loro nazione, nè di quella delle parti; ma perchè vescovi confinanti, come accenna incidentemente il Muratori [2], e come suggerisce la cosa medesima. Non troviamo, come le premesse dovevano farci aspettare, de' giudici in materia civile o criminale; ma un giudicato in una materia affatto estranea alla questione, e alla quale di certo nessun lettore pensava. E possiamo quindi concludere che, se il fatto quale è rappresentato nella Nota non provava punto che ci fossero giudici italiani; il fatto quale risulta dai documenti non prova nemmeno che ce ne siano stati in una circostanza particolare.

È certamente inutile l' osservare quanto sia strano quel: *notando che i Vescovi sotto i Longobardi erano considerati sudditi come gli altri, nè godevano di privilegio alcuno*, a proposito d' una causa nella quale i giudici, se si possono chiamar tali, non lo furono appunto per altro che per esser vescovi. In vece, giacchè abbiamo citate di nuovo quelle parole, osserveremo di passaggio, che deve essere una cosa molto difficile il conciliarle con altre che si trovano nell' opera medesima, e poco lontano. Dopo la prosopopea de' *conquistatori agl' Italiani*, che abbiamo riferita al principio di queste osservazioni, l' autore introduce anche il clero a parlare al popolo, e, tra l' altre cose, gli fa dire: *Se vedete le immunità nostre, pensate che i coloni agricoli sono sollevati dal peso delle tasse fiscali, e non soggiacciono che alle prestazioni fisse dominicali.* De' vescovi senza alcun privilegio, e un clero con delle immunità, sono due cose che, per concepirle come una cosa sola, ci vorrebbe un grand' aiuto; e l' autore non fa altro che dirle, una in un luogo, l'altra in un altro. Certo, non ogni privilegio è anche un' immunità [3]; ma ogni immunità, secondo l' intelligenza comune del vocabolo, è,

1 Parte I, num. VI e VII; pag 426, 429.

2 *Liutprando Rege regnante exarsit ejusmodi dissidium, atque ad illud cognoscendum ac dirimendum, directis non semel Regiis Missis, et Episcopis finitimis ad idem judicium accitis, insudavit.* Ant. It. T. VI, pag. 367.

3 Sarebbe, per esempio, un privilegio, e non un' immunità, quello che può parere attribuito dall' autore al clero, nell'epoca longobardica, con queste parole del §. IV. Cap. IV. Parte II: *La professione, o dirò meglio, l' uffizio pubblico di Notaio fino ai tempi di Carlo Magno disimpegnato dai chierici, viene da quel Monarca levato loro di mano e trasferito intieramente ai laici.* E in nota: Vedi *Antiquitates Medii ævi* del

per ragione della cosa stessa, un privilegio. Cos'erano dunque queste immunità di nova specie? Qualcosa di grande, pare; giacchè il clero ha bisogno di scusarsene in certa maniera col popolo, e di rammentargli che la bazza del regime longobardico non era solamente per lui. Ma, di novo, cos'erano? Ecco ciò che sarebbe molto curioso da sapersi, ma che non è fácile da indovinarsi. Questa parola: *immunità*, applicata alle cose ecclesiastiche, si trova forse nelle leggi, o in qualche altro documento longobardico dell'epoca anteriore alla conquista di Carlomagno? Era bene avvertirne il lettore, giacchè sarebbe, se non m'inganno, una scoperta: resterebbe poi da spiegare come queste immunità fossero tutt'altra cosa che privilegi. E perchè poi il clero, volendo rammentare al popolo i vantaggi che il popolo godeva, non parla che de'*coloni agricoli?* Non si può certamente intendere che, secondo l'autore, non ci fossero più proprietari italiani, ma solamente, *coloni agricoli:* sarebbe troppo il contrario di ciò che vuole, e qui e per tutto. Ma nello stesso tempo non pare che si possa intender altro; giacchè, se l'autore credeva che ci fossero proprietari italiani, come mai avrebbe potuto lasciarli fuori qui? come dimenticare che il non pagar tasse fiscali, dato che, con quella condizione, fosse un sollievo, lo era principalmente, se non esclusivamente, per loro? Di più, le *prestazioni fisse dominicali* non si possono riferire ad altro che al celebre e disputato passo di Paolo Diacono: *per hostes divisi, ut tertiam partem frugum suarum Langobardis persolverent* [1]; giacchè queste sole si potevano considerare come sostituite alle tasse fiscali. Ora, il dire ch'erano a carico de' *coloni agricoli*, è un dire di nuovo che non c'erano più proprietari italiani. Anche il dare a quel tributo il nome di *prestazioni dominicali*, è quanto dire (se le parole hanno un valore) che i Longobardi, a cui si pagavano, erano diventati i padroni de' fondi. O quelle parole messe in bocca al clero hanno un senso ben profondo e superiore all'intelligenza comune, o bisogna dire che non ne abbiano nessuno.

Muratori, Diss. XII, t. I, pag. 664. Pare, dico, che qui non si possa intender altro se non che, prima di Carlomagno, i cherici soli potessero esser notai. Ma ecco ciò che dice il Muratori nel luogo citato: *Neque ab eo munere abstinebant Clerici, Subdiaconi, Diaconi, atque Presbyteri.... Verum Carolo M. visum est minime decere Sacerdotes ejusmodi curam, ac proinde in Lege* 96 *Langobard. statuit*, ut nullus Presbyter Chartam scribat, neque conductor existat suis senioribus. Non era dunque *l'uffizio di notaio disimpegnato dai chierici;* ma solamente qualcheduno di loro l'esercitava; e non poteva esser *trasferito*, nè *intieramente*, nè in alcuna maniera *ai laici*, che l'avevano esercitato sempre.

[1] De gestis Langob. Lib. II, cap. 32.

FINE DELLA NOTA

Da ciò lice conchiudere che i Comuni italiani godevano la franchigia di avere giudici proprj eletti o presentati da loro, e confermati o eletti dai Duchi o dai Re lombardi, e questi furono dopo gli Scabini, *de' quali parla Lotario, da eleggersi* totius populi consensu, *corrispondenti agli* Sculdascj *longobardi.*

OSSERVAZIONI

Nel ribattere apertamente, come abbiam fatto, asserzioni e ragionamenti d'uno scrittore di gran fama, c'è nato più volte il dubbio di poter essere da qualche lettore tacciati d'irriverenza. Se ciò fosse accaduto, non avremmo a far altro per la nostra giustificazione, che allegare un principio incontrastato e incontrastabile, cioè il diritto comune a tutti gli uomini, d'esaminare l'opinioni d'altri uomini, senza distinzione di celebri e d'oscuri, di grandi e di piccoli. Fu anzi, ed è forse ancora, opinione di molti, che il riconoscimento d'un tal diritto sia stata una conquista e una gloria di tempi vicini al nostro: cosa però, che ci par dura da credere, perchè sarebbe quanto dire che il senso comune non sia perpetuo e continuo nell'umanità, ma abbia potuto morire in un'epoca, e resuscitare in un'altra: due cose, delle quali non sapremmo quale sia più inconcepibile. S'è bensì creduto in diversi tempi, che l'autorità, ora d'uno, ora d'un altro scrittore, costituisse una probabilità eminente; non s'è mai creduto (meno il caso non impossibile, ma che non deve contare, di qualche pazzo, ma pazzo a rigor di termini) che fosse un criterio infallibile di verità. Quel celebre e antico: *amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas,* non fu che una formola particolare e nova d'un sentimento universale e perenne: formola più o meno ripetuta d'allora in poi, ma non mai rinnegata. Esagerando, come si fa qualche volta, gli errori de' tempi passati, ci priviamo del vantaggio di cavarne degl'insegnamenti per noi: ne facciamo de' deliri addirittura; e allora non si può cavarne altro che la sterile compiacenza di trovarci savi; se guardando più attentamente, vedessimo ch'erano miserie, potremmo esserne condotti a osservare che abbiamo bisogno anche noi, o di preservarcene, o di curarcene. No, non si dichiarava espressamente infallibile uno scrittore; ma si chiamava a buon conto irriverenza, temerità, stravaganza, il trovar da ridire alle sue decisioni, senza voler esaminare con che ragione si facesse. Non era un

delirio, era una contradizione; ed è appunto d' una contradizione di questo genere, che abbiamo paura. Chè, se i tempi moderni non hanno inventata quella libertà sacrosanta, non hanno nemmeno distrutta quella schiavitù volontaria. Come mai levar dal mondo, rendere impossibile ciò che non è altro che l'abuso e l'eccesso d'un sentimento ragionevole? giacchè chi vorrebbe negare che il giudizio d'una mente superiore alla comune costituisca una probabilità? Può dunque ancora, come in qualunque tempo, nascere il bisogno di ricorrere a quel principio, per prevenire de' rimproveri non meritati, e di rammentare che i grandi scrittori ci sono dati dalla Provvidenza per aiutare i nostri intelletti, non per legarli, per insegnarci a ragionar meglio del solito, non per imporci silenzio.

Vogliam forse dire con questo che ai grandi scrittori, o per tenerci a un ordine di fatti molto più facili da verificarsi, agli scrittori di gran fama, si possa contradire senza riguardo veruno? Dio liberi! Ce ne vuole con chi si sia, tanto più con loro; perchè cos'è quella fama, se non l'assentimento di molti? e se si può ingannarsi nel dar torto a chi si sia, quanto più a uno il quale molti credono che veda più in là e più giusto degli altri? Si deve dunque in questi casi usare un' attenzione più scrupolosa per accertarsi che non si contradice senza buone ragioni; si deve, non già esprimere meno apertamente un giudizio che, più si guarda, più si trova fondato, ma limitarlo più rigorosamente che mai alla causa trattata; e se, come appunto in questo caso, non s'è esaminato altro che un brano d' un' opera, guardarsi più rigorosamente che mai da ogni parola che esprima un giudizio sull'opera intera, molto più sull' autore. Ed è appunto per avere strettamente osservate queste condizioni, che crediamo d'aver conciliati i riguardi particolari dovuti alla fama con l'uso legittimo d'una libertà che è sempre un diritto, e qualche volta un dovere; è, dico, per ciò, che, accettando di buona voglia la taccia (se è taccia) di balordaggine, quando, con tutta la nostra diligenza, ci fossimo ingannati, protestiamo contro l'accusa possibile d'irreverenza.

Diremo di più (cose ugualmente vecchie, ma opportune), che l'autorità d' uno scrittore, non che essere un impedimento ragionevole al contradirgli, n'è anzi un ragionevole motivo. Certo, se gli argomenti che abbiamo esaminati si trovassero in un libro dimenticato d' uno scrittore oscuro, non ci sarebbe da far altro che lasciarceli stare: la fama dell' opera e dell' autore è, in questo caso, la sola cosa che possa dar peso all' errore, e quindi motivo alla confutazione. Non si dica che sono questioni di poca importanza: la critica anderebbe contro il celebre

autore che ha creduto di doverle trattare. E a ogni modo, per quanto una verità sia piccola, è sempre bene sostituirla all' errore; chè, se una materia è tale che l' averne un' idea giusta sia poca cosa, che sarà l' averne un' idea falsa?

Ma, del resto, c' è un altro motivo, e il più forte ne' casi appunto in cui l' errore non cada in una materia importante; ed è che negli scrittori di gran fama tutto può diventare esempio. Ora, la maniera con cui il Romagnosi ha trattato quel punto di storia, sarebbe bensì molto facile, ma tutt' altro che utile da imitarsi. Indipendentemente dagli errori materiali, non è bene che, sull' autorità del suo nome, si creda che, con qualche ritaglio di documento, trovato, per dir così, nella cenere, con l' interpretazione di qualche parola presa isolatamente, separata dal complesso de' materiali, con delle sintesi sostituite alla ricerca de' fatti, sintesi non discusse, ma poste semplicemente come osservazioni d'un altro scrittore, e nemmeno precise, si possa *ridurre a brevi termini la situazione* d' un *popolo*, in un' epoca caratteristica, come quella della convivenza d' un altro popolo nello stesso paese, per effetto della conquista; o, per dir meglio, in un' epoca qualunque, giacchè tutte l' epoche sono caratteristiche, e que' mezzi non sono buoni in nessun caso. Non vogliamo certamente negare (e sarebbe negare uno de' più manifesti, come de' più felici effetti dello studio) che si possa qualche volta con una notizia, anche piccola riguardo a sè, dare un nuovo lume a un complesso intero, nè che ciò riesca più facilmente ai grand' ingegni. Ma riesce quando s' abbia presente quel complesso, quando s' abbiano lì raccolte e preparate le cose che devono ricever quel lume. E infatti, vedete come quelli a cui riesce davvero si diano premura di farvi osservare le relazioni della loro scoperta con questa e con quella parte del complesso, col complesso intero, di dimostrarvi prima di tutto come essa s' accordi con ciò che già si sapeva di certo, e poi come lo rischiari e lo accresca. I grand' ingegni corrono dove noi altri non possiamo se non camminare; ma la strada è una sola per tutti: dal noto all' ignoto. La prerogativa di veder più lontano degli altri non è una dispensa dal guardare. Il poco può servire, in qualche caso, a spiegare un tutto, ma non mai a farne le veci; e quando non s' attacca al molto, il poco, o non è altro che ciò che tutti sanno, o risica molto d' esser cose in aria. E questo, in ogni materia come nella storia, perchè il metodo, in ultimo, è uno per ogni cosa. La verità e l' errore hanno due maniere di procedere opposte e costanti, qualunque sia l' oggetto: sono come due orditi ben diversi, sui quali si possono tessere due indefinite varietà di tele. Quindi gli errori di metodo sono sempre gravi, quando

ci sia pericolo d'imitazione. Certo, non può esser altro che un piccolissimo inconveniente l'ingannarsi sulle questioni puramente storiche, trattate dal Romagnosi ne' luoghi che abbiamo esaminati; ma se la maniera con cui le ha trattate venisse, e per la sua facilità, e per la fiducia che ispira l'esempio, applicata a materie importanti e feconde di conseguenze pratiche, produrrebbe naturalmente inconvenienti proporzionati a quell'importanza medesima.

Dopo aver giustificata la libertà che abbiamo usata fin qui, dobbiamo usarne ancora un momento nell'esaminare la conclusione che abbiamo trascritta. Se fosse veramente una conclusione, non avremmo a far altro che rimettere il giudizio a chiunque abbia avuta la pazienza di leggere queste osservazioni; ma c'è qui qualcosa di particolare, e che ne richiede una nova. Per conclusione, in materia di ragionamenti, s'intende sempre qualcosa che risulti da ciò che s'è dimostrato e, per conseguenza, trattato. Ora, noi troviamo qui una proposizione nova, inaspettata, che salta fuori non si sa di dove, cioè che *gli Scabini, de' quali parla Lotario,* fossero *corrispondenti agli Sculdasci longobardi.* È forse una di quelle cose note e certe, che, all'occorrenza, basta rammentare? Tutt'altro. Se non c'inganniamo, fu messa la prima volta in campo dal Sismondi, il quale l'affermò incidentemente, e senza prova veruna, in due luoghi della Storia delle repubbliche italiane. In una nota a un passo dove tratta del governo de' re Carolingi in Italia, dice: « I re de' Franchi usarono di preferenza il nome di *Scabini* o *Schöppen*, e i re longobardi quello di *Sculdaesi* (*Schulteiss*) [1]. » E altrove, parlando de' municipi e d'Ottone I: « Le città avevano sempre avuti de' magistrati popolari, chiamati *Schulteiss* dalle leggi de' Longobardi, e *échevins* da quelle de' Franchi [2]. » Dopo il Sismondi, non so se d'una cosa simile abbiano parlato altro che due scrittori, cioè: il Romagnosi che l'ha presa probabilmente da lui, giacchè par più difficile che due intelletti arrivino, l'uno indipendentemente dall'altro, a un punto dove nessuna strada conduce; e il sig. de Savigny, il quale dice solamente, in fine d'una nota: « È un'idea infelicissima quella del Sismondi, che gli *Scabini* de' Franchi fossero lo stesso che gli Sculdaesi de' Longobardi [3]. » E non c'era bisogno di più in un libro, nel quale essendo trattato degli uni e degli altri, quell'asserzione

1 Chap. II; Tom. I, pag. 75; Paris, 1809.

2 Chap. VI; Ibid. pag. 384.

3 Storia del Diritto romano nel medio evo, Cap. IV, 3: Del Conte e de' suoi luogotenenti.

gratuita si trovava già confutata implicitamente. E per confutarla pienamente anche qui, senza entrare in una lunga discussione, basterà accennare due delle principali e più incontrastabili differenze che correvano tra quelle due specie di giudici.

Prima differenza: *gli Scabini de' quali parla Lotario* giudicavano collegialmente. È una cosa riconosciutissima; e nondimeno, per non lasciarla affatto senza prove, rammenteremo due leggi di Carlomagno, nella prima delle quali, prescrivendo che gli uomini liberi non siano costretti ad assistere ai placiti straordinari, se non sono interessati personalmente in alcuna delle cause che ci si devono trattare, eccettua dall'esenzione « gli Scabini che devono sedere coi giudici [1]; » e nella seconda più particolarmente, « i sette Scabini che devono trovarsi a ogni placito [2]. » Gli *sculdasci longobardi* in vece (i quali, del rimanente, continuano a figurare nelle leggi longobardiche, anche dopo la conquista, anzi figurano in una di Lotario medesimo [3]) non formavano punto un tribunale collettivo; ma ognuno esercitava la sua giurisdizione in un particolare distretto, sezione di quello del *giudice*, e chiamato *Sculdascia*, come quello *Judiciaria*. Cosa riconosciutissima anch'essa, e in prova della quale non si potrebbero addurre testimonianze che non siano già citate da tutti quelli che hanno trattato del regime longobardico: per esempio, il celebre passo di Paolo Diacono: *Rector loci illius, quem Sculdahis lingua propria dicunt* [4]. Tra le leggi poi, basterà rammentare quella di Liutprando, citata sopra [5], nella quale è prescritto allo sculdascio di non tardar più di quattro giorni a decider le cause portate davanti a lui.

1 (*Et vicarii comitum*) *ad ingenuos homines nulla placita faciant custodire, postquam illa tria custodiunt placita quæ instituta sunt; nisi forte contingat ut aliquis aliquem accuset: exceptis illis Scabinis qui cum Judicibus residere debent.* Car. M. l. 69.

2 *Ut nullus ad placitum banniatur* (sia citato), *nisi qui causam suam quærit, aut si alter ei quærere debet; exceptis Scabinis septem, qui ad omnia placita esse debent.* Id. l. 116.

3 *Auctor verofacti si fuerit Advocatus, vel Præpositus, sive Sculdius* ... (Cod. Esten.: *Sculdais*) Loth. I, l. 53; Rer. It., T. I, Part. II, pag. 143.

4 De gest. Lang. Lib. VI, cap. 24.

5 Pag. 199. Aggiungeremo qui la formola con la quale si citava davanti al *giudice* lo sculdascio negligente, anche perchè è uno de' pochissimi documenti in cui è nominata la Sculdascia. *Sculdasci Petre, te appellat Martinus, quod ipse venit cum misso* (*aut epistola*) *de suo Sculdascio ad te, quod tu faceres sibi justitiam de Donato, qui est in tua Sculdascia; et tu non fecisti sibi justitiam intra quatuor dies.* Ex Cod. Veronensi Biblioth. S. Euphemiæ; apud Canciani, Leg. Barb. T. V, pag. 78.

Altra differenza: la carica dello sculdascio era, come quella del *giudice,* e sotto quella del *giudice,* una carica giudiziaria insieme e militare. Cosa, dobbiamo ripetere anche qui, riconosciutissima. Argaid, quello sculdascio di cui parla Paolo nel luogo citato or ora, rende conto d'una sua spedizione militare a Ferdulfo, duca (che qui è quanto dir *giudice*) del Friuli; è rimproverato da lui (a torto; ma non è una di quelle circostanze che rendano improbabile un fatto), e combatte nel di lui esercito [1]. E ci sono poche leggi longobardiche citate più spesso di quella di Liutprando, che determina quanti uomini aventi un cavallo potrà il *giudice*, in caso di leva, lasciare a casa loro, quanti lo sculdascio; quanti uomini d'inferior condizione potranno l'uno e l'altro far lavorare come opere ne' loro poderi, tre giorni della settimana, fino al ritorno dalla spedizione; quanti cavalli menarsi dietro, per i loro bagagli [2]. Che *scabino* fosse un grado della milizia, non se ne trova, credo, nè menzione o indizio in alcun documento, nè congettura in alcuno scrittore.

Con questo s'è dimostrato, fors'anche troppo, che la nuova proposizione: essere stati *gli Scabini, de' quali parla Lotario, da eleggersi* totius populi consensu, *corrispondenti agli Sculdasci longobardi,* non ha alcun fondamento. Ma prima di finire, dobbiamo fare anche qui un'osservazione già fatta più d'una volta, cioè che quella proposizione, oltre all'esser gratuita e erronea, è in contradizione con gli argomenti che la precedono, e de' quali si vuole che sia la conclusione. Quando s'ammettesse e questa nova proposizione, e le conseguenze che la Nota vorrebbe cavarne, val a dire che gli *Sculdasci longobardi* fossero eletti con un consenso formale di tutto il popolo; che in questo popolo fossero, in qualsisia maniera, compresi gl'Italiani; che, per un tal mezzo, ci fossero *sculdasci italiani* (che è tutto dire, e sono parole che stridono); tutto questo non s'accorderebbe, nè con l'interpretazione della legge di Rachi, nè con quello che la Nota chiama *il fatto.*

1 V. l'intero capitolo 24 del libro VI, citato sopra.

2 *De omnibus Judicibus, quomodo in exercitu ambulandi causa necessitas fuerit, non mittant alios homines, nisi tantummodo qui unum caballum habeant, hoc est homines quinque, et tollant ad sumas suas ipsos caballos sex. De minoribus hominibus, qui nec casas nec terras habeant, dimittant homines decem, et ipsi homines ad ipsum Judicem faciant per hebdomadam unam operas tres, dum ipse Judex de exercitu revertatur. Scultasius vero dimittat tres homines qui caballos habeant, ut tollant* (et tollat?) *ad sumas suas ipsos caballos tres; et de minoribus hominibus dimittantur quinque, qui faciant ei operas, dum ipse reversus fuerit, sicut ad Judicem diximus, per hebdomadam operas tres.* Liutp. lib.VI, l. 29: già citata in parte anche qui, alla pag. 21.

Infatti, secondo l'interpretazione, il re, con quelle parole: *debeant ire unusquisque ad judicem suum*, si sarebbe inteso di rimandare a de' giudici rispettivamente longobardi o italiani quelli che volessero ricorrere indebitamente a lui: la qual cosa suppone che ciascheduna delle due nazioni avesse giudici propri per tutti i casi ne' quali poteva aver luogo quel ricorso irregolare. Secondo la nova proposizione in vece, gl' Italiani non avrebbero avuto giudici propri, se non d' un ordine, e come ora si direbbe, d' un' istanza inferiore, cioè giudici per alcuni casi solamente. Dimanierachè, in tutti gli altri (e, come abbiamo fatto osservare, dovevano essere almeno i più frequenti), la legge, stando all' interpretazione, avrebbe intimato all' Italiano d' andar da un giudice italiano che, stando alla nova proposizione, non c' era. L' interpretazione dava al vocabolo *giudice* un senso generico: la nova proposizione gli dà, riguardo agl' Italiani, un senso speciale, e, sia detto incidentemente, molto più strano. Infatti, anche ne' pochi brani di leggi longobardiche che abbiamo avuta l' occasione di citare, s' è visto lo sculdascio distinto dal *giudice*, opposto al *giudice*, quanto mai si possa dire; s' è visto che dallo sculdascio c' era appello al *giudice*, che quello pagava multe a questo, che sotto un *giudice* c' erano più sculdasci, che il *giudice* dispensava dalle spedizioni militari tanti cavalieri, prendeva tanti cavalli, metteva tante opere ne' suoi poderi; lo sculdascio, tanti e tante meno. Ed era certamente strano il volere che la denominazione di *giudice* avesse un senso generico, e venisse così a comprendere anche lo sculdascio; ma è, dico, più strano ciò che vorrebbe la nova proposizione, cioè che, per gl' Italiani, quella denominazione dovesse indicare esclusivamente lo sculdascio medesimo. Per gl' Italiani, secondo la nova proposizione, il legislatore, dicendo: *Vadat unusquisque ad judicem suum*, avrebbe voluto dire: andate dal vostro sculdascio; poichè, da una parte *il giudice suo indica la giurisdizione personale a norma della diversa nazione*, e dall' altra, i *giudici propri* degl' Italiani erano gli sculdasci.

In quanto al *fatto*, la discordanza tra esso e la conclusione è ancor più evidente: evidente a segno che non si saprebbe come farla osservare. Il lettore può rammentarsi che quel fatto era un giudizio di quattro vescovi. Ora, s' ha egli a fare osservare che i vescovi non erano sculdasci?

È accaduto (lo diremo apertamente, perchè c' è una ragione manifesta, e un fine utile di dirlo) è accaduto al Romagnosi, nel trattar questo punto di storia, ciò che accade naturalmente a chiunque abbia un attaccamento più vivo e fermo, che considerato, per un' ipotesi non ben determinata o, come si dice, vaga: cioè di gradir subito ogni argomento che paia favorevole ad essa in qualunque maniera, dimenticando che le

diverse maniere costituiscono diverse specie, e che queste possono essere incompatibili. Ha fatto come uno che, vedendo da lontano un albero, e avendo fissato che deva essere un albero da frutto, e non un albero boschivo, dicesse prima, fondandosi su un' apparenza qualunque, che su quell' albero ci sono delle mele; poi, cambiando posto, senza però avvicinarsi di più all' albero, dicesse, su un' apparenza diversa, che ci sono delle pesche; poi, girando ancora, concludesse *da ciò*, che ci sono de' fichi. Voleva a ogni costo giudici italiani sotto i Longobardi, e li volle giudici stabili insieme e creati all' occorrenza, li volle per tutte le cause e solamente per alcune, vescovi e sculdasci. E di più, *eletti o presentati dai Comuni italiani, e confermati o eletti dai Duchi o dai Re lombardi;* in qualunque maniera, a piacer di chi legge, pur che siano giudici italiani: come se il saper che ci fossero non dipendesse appunto dal veder quali fossero, e come ci fossero, poichè non è allegato, nè credo che ci sia alcun documento il quale attesti in genere che ci fossero giudici italiani, nè è addotto alcun argomento il quale dimostri che ci dovevano essere. Esempio notabile di quanto importi il non fissarsi in un' opinione, prima, non dico d' averla riconosciuta vera, ma d' essersela rappresentata in una forma distinta.

Non abbiamo parlato, nè parleremo d' un altro fatto asserito nella tesi, cioè de' *giudici misti, quando la questione si agiti fra Italiani e Longobardi;* perchè, quantunque la nota citata al principio di queste osservazioni: *Le prove di questa particolarità e delle altre qui ricordate si vedranno nel seguente paragrafo*, sia messa appunto a quelle parole, l' autore non parla più di ciò, nè nel paragrafo accennato, nè altrove. Omissione importante; giacchè, se fosse stata provata questa mistura, sarebbe stato provato implicitamente anche quello de' due elementi, che n' aveva tanto bisogno. E omissione irreparabile; giacchè, in questo caso, non ci par possibile di congetturare, nemmeno alla lontana, quali potessero esser queste prove.

Proporremo qui in vece, per occasione, come abbiamo detto, una congettura sul significato delle parole: *totius populi consensu,* che si trovano nel capitolo francico già citato, di Lodovico Pio, e nella legge longobardica di Lotario I, che ne è la copia quasi letterale, e che trascriviamo qui: *Ut Missi nostri, ubicumque malos Scabinos invenerint, ejiciant, et cum totius Populi consensu, in eorum loco bonos eligant, et cum electi fuerint, jurare faciant ut scientes injuste judicare non habeant.* L' interpretazione che, a prima vista, può parer più naturale e che, per quanto sappiamo, è accettata generalmente, o almeno non è stata messa in dubbio da nessuno, è che le nomine degli scabini, attribuite

in questo caso ai messi reali, fossero sottoposte a uno scrutinio generale di tutti gli uomini liberi (di quale o di quali razze, qui non importa) delle diverse circoscrizioni del territorio. Ecco ora i motivi che ci fanno dubitar fortemente della verità di quest'interpretazione, e parer molto più verisimile un'altra affatto diversa.

Ciò che può dar più lume in una tale ricerca sono certamente gli altri atti legislativi che riguardino la stessa materia: sono anzi i soli che possano dar qualche lume, se, come crediamo, non ci sono documenti d'altro genere relativi al punto speciale dell'elezione degli scabini. Ora, nella legislazione francica, e nella franco-longobardica (le leggi longobardiche anteriori, come s'è accennato un'altra volta, non parlano mai di scabini) c'è, se non c'inganniamo, un solo capitolo diverso da quello in questione, nel quale, a proposito dell'elezione degli scabini sia fatta menzione del popolo; ma in diversa maniera, e a proposito anche d'altre elezioni. Ed è il seguente di Carlomagno: *Ut judices, Vicedomini, Præpositi, Advocati, Centenarii, Scabinei, boni et veraces et mansueti, cum Comite et populo eligantur et constituantur ad sua ministeria exercenda* [1]. Quale è qui la parte del popolo? S'ha egli a intendere che le parole: *cum populo* significhino una cooperazione effettiva, richiedano un consenso formale del popolo medesimo? Non pare, se si riflette alla qualità della più parte di quelle cariche. Per restringerci a una sola, giacchè crediamo che possa bastare, gli *Avvocati* de' quali parla questo capitolo di Carlomagno, e altri capitoli e leggi di lui e de' suoi figli e nipoti, erano patrocinatori e rappresentanti de' vescovi e delle chiese, nominati per lo più dai vescovi medesimi, o da altri prelati. Ora, non si saprebbe vedere il perchè tali nomine dovessero essere approvate formalmente e confermate dal popolo. Ma la cosa diventa piana, se s'intende che le parole: *cum comite et populo* indicavano la presenza dell'uno e dell'altro, cioè che le nomine e degli *Avvocati* e degli scabini e di tutte quell'altre cariche dovessero, da chi toccava, esser fatte e promulgate in un placito tenuto dal conte; o con la presenza del conte, se il placito era presieduto da un messo reale. I placiti si tenevano in pubblico, e gli uomini liberi dovevano qualche volta e potevano sempre esserci presenti: quella forma solenne d'elezioni era quindi un mezzo di farle conoscere a tutti, come sarebbe ora il pubblicarle con le stampe. E che l'interpretazione proposta da noi delle parole: *cum comite et populo* non sia arbitraria, si vede da una legge di Carlomagno medesimo, relativa ai soli *Avvocati*, nella quale, in vece di *cum*, è detto appunto:

1 Car. M. Capitulare I anni 809, cap. 22; Baluz. T. I, pag. 466.

in præsentia. « Vogliamo che gli *Avvocati* siano eletti alla presenza de' conti, e che non siano persone di cattiva riputazione, ma quali la legge li richiede[1]. » Un' altra di Lotario I, sullo stesso argomento, e fatta probabilmente per essere allora poco osservata quella del grand'uomo morto, dice il medesimo in un'altra forma: « Vogliamo che i vescovi eleggano i loro *Avvocati* col conte[2]. » In queste due leggi il popolo non è neppur nominato; la qual cosa non vuol però dire che fosse escluso, e che una formalità così importante si trovasse alterata così gravemente con una semplice omissione. L'intento principale e diretto di quelle leggi era anzi di prescrivere la pubblicità della nomina, e d'impedire che si presentassero a trattar le cause de' vescovi e delle chiese, persone delegate con un atto privato, e non conosciute da' magistrati e dal pubblico. Le formole: *In præsentia comitum, Una cum comite*, indicavano il placito del conte, dove la presenza del popolo veniva da sè. Il capitolo di Carlomagno, citato poco fa, e che si riferisce a diverse cariche, fu da lui inserito nelle leggi longobardiche, ma omesse le parole: « col conte e col popolo, » e aggiunte quest' altre: « e timorati di Dio[3]. » In questi due casi, l'intento diretto del legislatore era di comandare, o piuttosto di raccomandare che le nomine cadessero sopra persone di buona qualità: la forma dell' elezione diventava una circostanza meramente accessoria. Perciò è solo accennata incidentemente, e per un di più, nel capitolo; nella legge è passata sotto silenzio, e sottintesa. Anzi, quel capitolo era

1 *Volumus ut Advocati in præsentia Comitum eligantur, non habentes malam famam, sed tales eligantur, quales lex jubet eligere.* Car. M. l. 64.

2 *Volumus ut Episcopi una cum Comite suos Advocatos eligant.* Loth. I, l. 10.

3 *Ut Judices, Advocati, Centenarii, Scabini, Præpositi, quales meliores inveniri possunt, et Deum timentes, constituantur ad sua ministeria exercenda.* Car. M. l. 55. Trascriviamo qui la formola dell'elezione degli *Advocati*, cavata dal Codice Estense (d'incerta data), e pubblicata dal Muratori (Rer. It. T. I, part. II, pag. 96). *Domne Comes, hoc dicit Raynaldus Episcopus, quod vult eligere Donatum, ut sit suus Advocatus, et de Episcopatu; quod habeat de hac hora in antea licentiam et potestatem de rebus Ecclesiæ appellationes faciendi et recipiendi, et res Ecclesiæ per pugnam requirendi et excutiendi; et quod fecerit, per se vel cum Episcopo, de rebus Ecclesiæ, permaneat stabile. Dicis ita Episcopo?* (Episcope? Pro Episcopo?) *Dico, Domne Comes. Præcipite fieri notitiam* (cioè, probabilmente, che si pubblichi solennemente al popolo radunato). In nota a questa formola il Muratori dice: *Hinc habes quid olim foret Advocatorum munus.... et quomodo eos a Principe postularent Episcopi, ceteræque Ecclesiæ.* A noi pare che tutto in questa formola esprima, non una petizione, ma una semplice dichiarazione; e ne rimettiamo il giudizio al lettore. A ogni modo qui non si vede alcun intervento effettivo del popolo.

stato promulgato di nuovo anche in Francia da Carlomagno medesimo in un secondo capitolare dell'anno medesimo; e ugualmente senza le parole: *cum comite et populo* [1].

Se, come ci pare sufficientemente provato, il popolo, al tempo di Carlomagno, faceva bensì una parte nell'elezione degli scabini e di tutte quell'altre cariche, ma la parte di spettatore, non deve parer verisimile che la formola: *totius populi consensu*, usata da Lodovico, suo figlio, significhi una parte così importantemente diversa, come sarebbe il cooperare effettivamente all'elezione medesima con un consenso formale. Per intenderla così, bisognerebbe volere, o che Lodovico avesse, in quell'occasione, conferita formalmente al popolo quella nova attribuzione, o che non avesse fatto altro che riconoscere implicitamente una nova consuetudine; e l'uno e l'altro sono ugualmente inverisimili. L'oggetto del capitolo di Lodovico era d'autorizzare i messi reali a deporre i cattivi scabini, e a sostituirne de' buoni: se avesse di più voluto introdurre una novità così essenziale nella forma dell'elezione, è egli credibile che l'avrebbe fatto con una frase incidente, accennando piuttosto che prescrivendo, e senza indicare nessuna norma, per una cosa che n'avrebbe avuto tanto bisogno [2]? E sarebbe forse anche più strano il supporre che si fosse fatta da sè, e fosse diventata consuetudine, in que' vent'anni ch'erano corsi dopo il capitolo di Carlomagno. Chè non era certamente quello, e non era nemmeno vicino, il tempo in cui il popolo (nel senso d'una totalità d'uomini liberi) fosse per la strada d'acquistare novi poteri: era in vece ciò che facevano i primati secolari e ecclesiastici: s'andava verso il feudalismo. E, del resto, non sono gli acquisti d'una moltitudine quelli che si fanno senza fracasso, e senza che ne rimangano memorie dirette nella storia.

Un senso, almeno più verisimile, di quella formola ci pare indicato da alcuni dei testi che abbiamo già allegati ad altro fine; ed è un senso molto consonante con lo spirito della legislazione carolingia. In essa, insieme con espressioni che hanno un intento strettamente legale, e prescrivono o proibiscono atti positivi, si trovano, molto più spesso che in quelle degli altri barbari, espressioni che hanno una forza puramente morale, e sono in effetto avvertimenti e consigli, piuttosto che ordini.

1 Car. M. Capitulare II anni 809, cap. 11; Baluz. T. I, pag. 472.

2 Pare bensì nova la facoltà espressamente data ai messi reali, di deporre scabini; almeno non si trova, come crediamo, e abbiamo già detto, in alcun atto legislativo di Carlomagno, nè (cosa che sarebbe più notabile, anzi singolare) d'alcun re suo antecessore.

Un capitolo di Carlomagno, inserito da lui nelle leggi longobardiche, prescrive che l'uomo stato condannato a morte, e poi graziato, non possa essere scabino [1]: ecco una condizione positiva, e capace di prove giuridiche. E insieme s'è visto in altri capitoli o leggi, che gli scabini dovevano eleggersi « buoni, veraci, mansueti, timorati di Dio, i meglio che si possano trovare. » S'è visto che, per *Avvocati*, una legge di Carlomagno vuole uomini « che non abbiano cattiva riputazione: » una del nostro Lotario li vuole « di fama non sospetta, ma che abbiano un buon nome, e un merito riconosciuto [2]. » Ora, ci pare che, nel caso in questione, la formola: *totius populi consensu* abbia un significato analogo a questi ultimi esempi, anzi identico con alcuni; cioè che la legge comandi o, dirò di novo, raccomandi ai messi reali, di nominare scabini degli uomini buoni per consenso universale, e indicati, per dir così, dalla stima pubblica.

Non dobbiamo trascurare un'obiezione che, a prima vista, può parer concludente. La formola: *consensu populi* si trova, col significato indubitabile d'un consenso formale, in un altro luogo della legislazione carolingia, voglio dire nella celebre frase incidente dell'Editto Pistense di Carlo il Calvo: *Et quoniam lex consensu populi fit et constitutione Regis* [3]. Ma s'osservi che la parola *populus* ha qui un tutt'altro significato, e non vuol dire altro che la radunanza delle persone costituite in certe dignità. Il dotto Baluze adduce in prova di questa interpretazione diversi capitolari in cui quel consenso è attribuito ai *Fedeli* [4]. E un argomento non meno perentorio è la formalità del consenso medesimo, quale è specificata in un capitolo di Carlomagno: « S'interroghi il popolo intorno ai capitoli aggiunti alla legge » salica; « e quando tutti acconsentano, li sottoscrivano di proprio pugno [5]. » Se non foss'altro, le difficoltà materiali che presenta la radunanza, la deliberazione, il consenso

1 *De illis hominibus qui propter eorum culpam ad mortem judicati fuerint, et postea eis fuerit vita concessa.... In testimonio non suscipiatur, nec inter Scabinios ad legem judicandam locum teneat.* Car. M. Capitulare I anni 809, cap. 30; Baluz. T. I, pag. 467-468. — Car. M. l. 45.

2 *Dum* (Cod. Estens.: *Debet*) *ergo unusquisque eorum habere Advocatum non mala fama suspicatum, sed bonæ opinionis et laudabilis artis inventum.* Loth. I, l. 96.

3 Capitula Car. Calvi, Tit. 36: Edictum Pistense; Baluz. T. II, pag. 177.

4 Op. cit. Præfat. VII.

5 *Ut populus interrogetur de capitulis quæ in lege* (salica) *noviter addita sunt. Et postquam omnes consenserint, subscriptiones et manufirmationes suas in ipsis capitulis faciant.* Car. M. Capitulare III anni 803, cap. 19. Ibid. T. I, pag. 394.

autenticato in quella maniera, d'un popolo inteso nell'altro significato, non permettono di supporre che, in questo caso, per popolo si possa intender altro che alcuni.

Ma non si potrebb'egli intendere che anche la legge di Lotario abbia voluto parlare di quel *popolo aristocratico*, e richiedere un suo consenso formale all'elezione degli scabini? Lasciando da una parte le ragioni particolari che non s'accorderebbero con una tale interpretazione, crediamo che, per rifiutarla, basti riflettere che quel *popolo* non si trovava ne' *placiti minori* [1], dove si facevano tali elezioni. *Populus*, ne' due luoghi de' capitolari citati in questo momento (e sono, credo, i soli in cui la parola abbia un tal significato), vuol dire la radunanza generale degli ottimati secolari e de' prelati ne' placiti reali; e non si può quindi intendere di quella più o meno piccola parte di essi, che assistesse agli altri. Così, per prendere un esempio da cose attuali e note, una legge francese non darebbe il nome di Camere a que' tanti pari e deputati che intervenissero nel capo-luogo d'un dipartimento a un'elezione di consiglieri dipartimentali. Il *totius* aggiunto a *populi* fa sentire ancor più, che non si trattava d'una frazione accidentale d'un popolo. Se, in vece, questa parola s'intende nel senso di *pubblico*, o ancor meglio, di *gente*, nel senso che ha conservato in inglese, trasformandosi in *people*, l'aggiunto *totius* non ha nulla di contradittorio, non è altro che un'espressione enfatica, analoga al parlar comune degli uomini, e che ha un'analogia speciale con altre espressioni della legislazione carolingia.

Chè, appunto perchè la parola *populus* c'è adoprata a significar cose molto diverse, ci si trova, in alcuni casi, accompagnata con altre parole che determinano e circoscrivono, più o meno precisamente, il senso a una di esse. Qualche volta sono parole esprimenti inferiorità, e per le quali *populus*, in vece d'alcuni governanti, viene a significare la moltitudine de' governati; come: *vulgaris populus* [2], *minor populus* [3]. Qualche altra volta sono parole esprimenti generalità, ma con questo

1 *Minora vero placita Comes, sive intra suam potestatem, vel ubi impetrare potuerit, habeat.* Lud. P. Capitulare I anni 819, cap. 14. Ibid. T. I, pag. 603, et al.

2 *De vulgari populo, ut unusquisque suos minores distringat, ut melius ac melius obediant mandatis et præceptis imperialibus.* Car. M. Capitulare I anni 810, cap. 16. Ibid. T. I, pag. 474.

3 *Hoc etiam multorum querelis ad nos delatum, quod potentes et honorati viri, locis quibus conversantur, minorem populum depopulentur et opprimant, etc.* Lud. II, Imp. Capitula data, anno 850, in conventu ticinensi, Tit. I, cap. 5. Ibid. T. II, pag. 348.

stesso intento limitato, cioè la generalità de' governati. Così in una legge di Pipino, è detto che « al popolo *universale* sia fatta pronta giustizia dai conti, dai gastaldi, dagli sculdasci, da ogni magistrato[1]; » in un' altra di Lodovico II, che « s' ascoltino i richiami di tutto il popolo in genere[2]. » Qualche volta, finalmente, sono ancora parole esprimenti generalità, ma in un senso più esteso; come in quel capitolare di Lodovico Pio, dove, tra i fini che dice d'essersi proposti nel suo governo, mette: « che la pace e la giustizia si mantengano in tutta la generalità del popolo[3]. » E in altri atti solenni di re franchi: « il popolo cristiano[4], il popolo di Dio[5]: » espressioni che indicano ugualmente una totalità morale, senza distinzione di classi. Aggiungeremo che, in questi casi, e ancora più in quelli dove non si fa menzione del popolo se non per ordinare o insinuare ai potenti la giustizia e la mansuetudine verso di esso, era anche esclusa, e come persa, ogni distinzione di razze. E quest' intento più generale, più umano, meno *etnico*, dirò così, è uno de' caratteri che distinguono le leggi longobardiche de' re o imperatori franchi, dalle antecedenti; e s' accorda con quell' altro carattere che abbiamo già accennato, cioè l' esser quelle leggi non di rado ammonizioni morali e religiose, piuttosto che prescrizioni strettamente legislative; per cui venivano a toccare que' punti in cui la comune origine, la comune natura e la comune sudditanza a una legge divina, sono ciò che predomina, e « non c' è più, nè Giudeo, nè Greco, nè servo, nè libero[6]. » E, certo (ci si permetta un' osservazione non necessaria, ma quasi inevitabile), non è quella la forma propria e migliore delle leggi: il loro oggetto dev' esser preciso e circoscritto più che si può, affinchè l' osservanza possa essere adequata, e la repressione non sia arbitraria; il legislatore non deve farsi predicatore: chi non lo sa?

1 *De universali quidem populo, qui ubicumque justitiam quæsierit, suscipiat, tam a Comitibus suis, quam etiam a Gastaldiis, seu Sculdasiis, vel loci Præpositis, juxta ipsorum leges, absque tarditate.* Pip. l. 8.

2 *Totius populi querimonia generaliter audiatur, et legaliter diffiniatur.* Lud. II, Legatio 3; Rer. It. T. I, Part. II, pag. 159.

3 . . . *ut pax et justitia in omni generalitate populi nostri conservetur.* Lud. P. Capitulare anni 823, cap. 2; Baluz. T. I, pag. 633.

4 . . . *ad illorum et totius populi Christiani perpetuam pacem* Charta Divis. Imp. etc. Ibid. T. I, pag. 572.

5 . . . *et populus Dei salvus sit, et legem ac justitiam et pacem ac tranquillitatem habeat.* Capitul. Car. Calv. Ibid. T. II, pag. 204.

6 *Non est Judæus, neque Græcus: non est servus, neque liber: non est masculus, neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo Jesu.* S. Paul. ad Galat. III, 28.

Ma sarebbe leggerezza e pedanteria insieme il non guardar la cosa che da questo aspetto. In mezzo a quella ferrea distinzione di razze, non solo era bello, ma non poteva essere senza qualche effetto il richiamo a qualcosa di comune, d'universale e insieme di sacro; e l'esser qualche volta quelle diverse razze riunite, se non altro, in un vocabolo, era come un annunzio e una preparazione lontana della fusione reale di esse. Dico lontana; perchè la cosa doveva farsi per gradi, e ci vollero altre cause, alcune di natura diversa o anche opposta, e lente, indirette e, come accade spesso, mosse da voleri, che nè si proponevano, nè prevedevano un tale effetto. E tra queste cause fu certamente una principalissima l'aumento progressivo del potere degli ottimati o signori, divenuti ereditari, e de' prelati, alcuni de' quali erano divenuti più signori che vescovi o abati. La differenza tra signore e non signore fece come scomparire l'antica differenza tra Barbaro e Romano; e in vece di più razze, non rimase che una classe e una moltitudine; le diverse frazioni della quale poterono poi naturalmente e convenientemente chiamarsi Comuni. Ma con diverso successo, e nel momento, e per l'avvenire. Chè, dove c'era un potere supremo, più o meno attivo, più o meno rispettato, ma presente, i Comuni, o vinti e disfatti, o ammessi a incerte e fragili condizioni, lasciarono viva, anzi più forte l'unità; vincitori, dove non c'era quel potere presente, accrebbero smisuratamente la divisione che già esisteva, creando tanti novi poteri, i quali diventavano supremi di fatto ogni volta che il supremo in titolo era senza forza reale. Povere creazioni, e così instabili la più parte; ma, nelle mutazioni delle quali, rimaneva stabile lo sminuzzamento.

Per tornare al punto o, ciò che è meglio, per concludere: del popolo inteso nel significato il più generale e indeterminato, e del solo genere di consenso che può convenire a un tal popolo, ci pare che abbia voluto parlare Lotario. Interpretazione verisimile per sè, e che rimane la sola verisimile se, come abbiamo cercato di dimostrare, non si può intendere che abbia voluto parlare, nè d'un popolo politico, nè d'un consenso formale.

Ma che dire di que' legislatori che adopravano un vocabolo medesimo, e un vocabolo di tanta importanza, a significar cose tanto diverse, ora pochi, ora molti, ora tutti? Ch'erano barbari. Non s'era ancora conosciuto quanto importi il mantener distinte le parole per non confonder le cose. Tutt'al più, si può dire per loro scusa, che cercavano qualche volta di prevenir gli equivochi, con l'aggiunta d'altre parole. Ma ci vuol altro. Vedete un poco i moderni: hanno adoprata anch'essi quella parola, e non poco, e non per fini di poca importanza; ma la prima

cosa è stata d'andar bene intesi sul suo significato preciso. E perciò non c'era pericolo che nell'applicazione potessero nascere degl'imbrogli; come non c'è più pericolo che, quando due disputano intorno al popolo, uno intenda una cosa, l'altro un'altra, ovvero che non sappiano nè l'uno nè l'altro cosa s'intendano. Tanta è la differenza che passa tra un'epoca barbara, e un'epoca positiva!

CAPITOLO IV.

D'UNA OPINIONE MODERNA SULLA BONTÀ MORALE DE' LONGOBARDI.

Non molto dopo il principio del secolo scorso, alcuni scrittori portarono, de' barbari invasori dell' impero romano, un giudizio molto più favorevole di quello invalso nell'opinione comune: e i Longobardi specialmente ebbero, non solo apologisti, ma panegiristi celebri. Il sentimento di questi fu poi quasi generalmente seguito dagli scrittori posteriori, e divenne una specie di moda. Tra le varie cagioni di questa rivoluzioncella d'idee, una sarà stata certamente l'essere oramai stucchi dell' antica opinione, non mai ragionata e sempre ripetuta da una folla di prosatori che per la forza dell' argomentazione non la cedevano ai poeti, da una folla di poeti che per l' entusiasmo non la cedevano ai prosatori: prosatori e poeti, i quali, di padre in figlio, deploravano da secoli l' invasione de' barbari, lo scettro dell' universo strappato di mano alla Donna del Tebro, gli archi atterrati, la civiltà distrutta; e dipingevano così a gran pennellate i barbari come feroci, immani, rozzi, e bestiali. Alcuni di que' pochissimi a cui non piacciono i giudizi senza discussione, e i resultati senza analisi, si misero allora a frugare in quella barbarie; e non c'è da maravigliarsi che siano stati disposti a ricavarne un' opinione diversa, e ad attenersi a quella; come l' infermo giaciuto per un pezzo da una parte, trova un sollievo nel rivoltarsi dall' altra.

Ma per restringerci ai Longobardi, il fondamento sul quale principalmente è stata stabilita l'opinione della loro bontà morale, e della loro dolce maniera di vivere e di lasciar vivere, è il famoso passo di Paolo Diacono: « Questo c'era di mirabile nel regno de'Longobardi, che non si sentiva mai parlare, nè di violenze, nè d'insidie, nè d'angherie: mai un furto, nè un assassinio: ognuno girava a piacer suo, con la maggior sicurezza [1]. »

Il Giannone cita questo passo come una prova, dopo aver definita così la dominazione longobardica: « Regno ancorchè nel suo principio aspro, ed incolto, pure si rendè da poi così placido e culto, che per lo spazio di ducento anni che durò, portava invidia (*sic*) a tutte l'altre Nazioni [2]. »

[1] *Erat sane hoc mirabile in regno Langobardorum: nulla erat violentia, nullæ struebantur insidiæ, nemo aliquem injuste angariabat, nemo spoliabat, non erant furta non latrocinia, unusquisque quo libebat, securus sine timore pergebat.* Paul. Diac. lib. 3, cap. 16.

[2] Ist. Civ., lib. 5, cap. 4, verso la fine.

Il Muratori, sostenendo il passo medesimo contro un'obiezione del Baronio, osserva che i mali fatti da'Longobardi ne'paesi nemici non provano nulla contro l'asserzione di Paolo, che nel regno loro si godesse *questa invidiabil tranquillità*[1]. E per lasciar da parte molt'altri, il Denina lo cita ugualmente come una prova; acconsentendo però al Baronio che si levi qualcosa da un elogio che viene da un autore parziale[2].

Ecco l'obiezione del Baronio: « Così Paolo; ma è un Longobardo che parla: e parlano ben diversamente gli altri, che erano vissuti in quel tempo, e principalmente Gregorio papa, il quale a que'Longobardi dà, per i loro eccessi, il titolo di nefandissima nazione, e riferisce di essi cose affatto contrarie a quelle che racconta Paolo[3]. »

Ma per levare ogni autorità a quella testimonianza, non ci pare che ci fosse bisogno di ricorrere alla nazionalità del testimonio. Bastava osservare più esplicitamente che Paolo parla del regno d'Autari, cioè di cose passate da circa due secoli. Per render sospetta la verità d'un fatto storico, principalmente di tempi illetterati, si crede con tutta ragione, che basti il non trovarlo riferito se non da uomini venuti molto tempo dopo; e qui non si tratta d'un fatto particolare, ma d'un vasto complesso di fatti, dello stato d'un paese. Di più, lo storico, il quale lo chiama uno stato maraviglioso, ne accenna poi qualche cagione? Nessuna. Se ne può forse vedere la preparazione e il presagio ne' fatti antecedenti? Paolo medesimo risponde che, nell'epoca dei duchi, cioè in quella che precedette immediatamente quel secol d'oro, molti nobili romani furono messi a morte, come il mezzo più spiccio per impossessarsi de' loro averi; che nella parte d'Italia invasa e occupata in quell'interregno, furono spogliate chiese, uccisi sacerdoti, diroccate città, distrutte popolazioni[4]. Certo, il salto da tali fatti

> A così riposato, a così bello
> Viver di cittadini, a così fida
> Cittadinanza[5],

non è una cosa da ammettersi senza prove e senza spiegazioni, sul

[1] Annali d'Italia, an. 584.

[2] Rivol. d'It., lib. 7, cap. 9.

[3] Annal. Eccl. ad an. 585.

[4] *His diebus multi nobilium romanorum ob cupiditatem interfecti sunt.... Per hos Langobardorum duces... spoliatis ecclesiis, sacerdotibus interfectis, civitatibus subrutis, populisque, qui more segetum excreverant, extinctis, exceptis his regionibus quas Alboin ceperat, Italia ex maxima parte capta et a Langobardis subjugata est.* Paul. Diac., lib. 2, c. 32.

[5] Dante, Par. XV, 130.

semplice asserto d'un postero della sesta o settima generazione [1]. È, crediamo di poter francamente concludere, una di quelle solite storie d'una età felicissima, che si trovano presso i popoli più o meno rozzi: storie che sono qualche volta sogni addirittura, qualche volta esagerazioni; come pare che sia stato in questo caso. La sostituzione del poter regio alla sfrenata sovranità dei duchi fu certamente un passaggio a uno stato migliore, o più tollerabile per tutti: l'immaginazione de' posteri, eccitata dai racconti de' vecchi, fece il salto alla perfezione.

Quand'anche però quelle parole di Paolo avessero meritata pienissima fede, non si sarebbe almeno dovuto credere più di quello che affermano, come hanno fatto vari scrittori parziali de' Longobardi, estendendo a tutto il seguito della loro dominazione in Italia, o almeno a un tempo indefinito, ciò che lo storico dice solamente del *tempo d'Autari* [2]. Già l'abbiamo visto del Giannone; e il Muratori medesimo, parlando dello stato in cui si trovava la parte d'Italia « che ubbidiva ai Longobardi,

1 Nella prima edizione avevamo detto in questo luogo, che « quel mirabile elogio è preceduto da certe parole di colore oscuro (*Populi tamen aggravati per Langobardos hospites partiuntur*), da non potersi nemmeno tradurre con un senso preciso; le quali però, se qualche cosa lasciano intravedere, è tutt'altro che felicità e misericordia. »

Era, come ogni lettore avrà veduto subito, e come vediamo finalmente anche noi, un dire che non ci si poteva intender nulla, e pretendere nello stesso tempo d'intenderci dentro qualcosa. E di più qualcosa di poco probabile: giacchè, se può esser ragionevole il supporre che il buon diacono, nella scarsità di notizie positive, credesse troppo facilmente a una tradizione vaga; non lo è certamente il supporre che connettesse così male, da parlar di bontà, e di bontà maravigliosa, a proposito, e come per epifonema (*Erat* sane *hoc mirabile*, *etc.*) di fatti dolorosi e spietati. Quindi la migliore, anzi la sola correzione che si potesse fare a quell'osservazione, era di levarla.

In un'appendice a questo capitolo proporremo una nova interpretazione di quelle parole di Paolo Diacono. E per dir la verità, non sappiamo se questo potrà parere un'ammenda dell'averle così leggermente sentenziate inintelligibili, o una seconda temerità, dopo tante ricerche d'uomini dotti su quel davvero intralciato argomento. Ma la diversità appunto delle loro opinioni, e un non so che di dubbio con cui la più parte sono esposte, ci serva di scusa, quand'anche si trovasse che non avessimo dato nel segno. E, del resto, confessiamo volentieri fin d'ora, che quelle ricerche hanno dato non meno aiuto che impulso alla nostra, e che non siamo arrivati a concludere diversamente da tutti i loro autori, se non imparando da ognuno.

2 *De rege Authari, et quanta securitas ejus tempore fuerit.* Lib. III, Cap. 16. Gli argomenti per i quali ci pareva e ci pare dimostrato il nessun valore storico di quel passo, ci avevano fatta perder di vista quest'osservazione così opportuna, che abbiamo poi trovata nel dottissimo *Discorso della condizione de' Romani vinti da' Longobardi*, del signor Carlo Troya. § XLIV. Anno 584.

prima che i Franchi se ne impadronissero, » s'esprime così: « Buona giustizia era fatta, si potea portar l'oro in palma viaggiando [1]: » parole suggerite evidentemente da quelle di Paolo. E non si saprebbe congetturare qual altro fondamento abbiano quelle di cui si serve altrove sull'argomento medesimo: « Torniamo ai Longobardi. Dacchè costoro abjurato l'Arianesimo si unirono colla Chiesa Cattolica, allora più che mai deposero l'antica loro selvatichezza, e gareggiarono colle altre nazioni cattoliche nella piacevolezza, nella pietà, nella clemenza, e nella giustizia, di modo che sotto il loro governo non mancavano le rugiade della contentezza [2]. » Le rugiade del medio evo! Dio ne preservi l'erbe de' nostri nemici. Anche prima d'osservare che sono affermazioni senza prove, c'è nelle parole stesse qualcosa che avverte che non esprimono una distinta e sentita verità. Qui sono rugiade, piacevolezza, pietà, clemenza, giustizia; là un regno che faceva invidia (giacchè è questo sicuramente che ha voluto dire il Giannone) a tutte l'altre nazioni: tale non è lo stile della persuasione che viene dopo una curiosità sincera, dopo un dubbio ponderatore, dopo un esame accurato. Questo fa trovar nelle cose un carattere particolare che s'imprime naturalmente nelle parole: la verità storica non va a collocarsi in quelle generalità tanto meno significanti quanto più ampie, che sono così spesso il mezzo di comunicazione tra il poco bisogno di spiegarsi, e il poco bisogno d'intendere.

Non sarà fuor di proposito l'osservare quanto abbia contribuito a promover questa opinione l'aver supposto che Longobardi e Italiani fossero diventati un popolo solo. S'è già accennato che una tale supposizione doveva naturalmente scemare la materia dell'osservazioni sui punti principali di quella storia. Ora, l'osservar poco è appunto il mezzo più sicuro per concluder molto. Ed è facile vedere come ciò sia avvenuto anche in questo caso.

Infatti, essendo i Longobardi padroni del paese, soli legislatori in quello, arbitri in gran parte, e senza contrasto, del destino della popolazione indigena, il punto più importante della loro morale, la materia principale del giudizio che se ne deve portare, è la loro condotta verso la classe numerosa de' vinti. La tentazione d'essere ingiusti doveva esser grande in proporzione della facilità, dell'impunità, e del profitto; e, secondo la natura comune degli uomini, non solo l'azioni, ma l'idee e le teorie morali potevano facilmente accomodarsi a queste circostanze. Per chiamar buoni o tristi i Longobardi, bisognerebbe dunque cercare se hanno ceduto a questa tentazione, o se è stato più forte in loro

1 Antich. Ital. Dissert. 21. — 2 Ibid. Dissert. 23.

l' amore della giustizia. Ma col supporre i vincitori e i vinti diventati una cosa sola, gli scrittori moderni hanno esclusa questa ricerca, e tirato così un velo sulla parte più importante e più vasta della questione.

Di più, anche per giudicare la moralità de' Longobardi nelle loro relazioni tra di loro, il fatto dell' essere le due nazioni rimaste divise, è tutt' altro che indifferente. Chè, per dichiarar virtuoso un sentimento, un atto qualunque, non basta riconoscerci qualche carattere di sacrifizio, o d' austerità, o di benevolenza; bisogna guardar prima se non è opposto ai doveri della giustizia e della carità universale. Ora, ci sono delle circostanze nelle quali, per mantenere l' ingiustizia, sono appunto necessarie alcune di quelle disposizioni d' animo, le quali per sè sarebbero virtuose. Dalla repubblica di Sparta fino alle compagnie d' assassini, tutte le società che hanno voluto godere di certi beni e di certi vantaggi a spese d' altri uomini, non hanno potuto mantener l' unione tanto necessaria, che col mezzo di sacrifizi delle passioni private, con un' equità rigorosa tra i soci, e con una severità, con una fiducia, con un' affezione, qualche volta eroica. Essere iniquo con tutti non è concesso a nessuno; e senza un po' di virtù non si fa nulla, in questo mondo.

Posto ciò, si vede anche subito quanto manchi a un altro argomento addotto da molti panegiristi de' Longobardi, e che riferiamo con le parole d' uno de' più celebri. « I Pontefici Romani, e sopratutti Adriano, che mal potevano sofferirgli nell' Italia, come quelli che cercavano di rompere tutti i loro disegni, gli depinsero al Mondo per crudeli, inumani e barbari; quindi avvenne che presso alla gente, e agli Scrittori dell' età seguenti, acquistassero fama d' incolti e di crudeli. Ma le leggi loro cotanto saggie, e giuste, che scampate dall' ingiuria del tempo, ancor oggi si leggono, potranno essere bastanti documenti della loro umanità, giustizia, e prudenza civile. Avvenne a quelle appunto ciò, che accadde alle leggi Romane: ruinato l' Imperio non per questo mancò l' autorità, e la forza di quelle ne' nuovi dominj in Europa stabiliti: rovinato il Regno de' Longobardi, non per questo in Italia le loro leggi vennero meno [1]. » Così la bontà de' costumi sarebbe provata dalla bontà delle leggi, e la bontà delle leggi, dal loro sopravvivere alla conquista.

Questo secondo argomento è messo di novo in campo dal Giannone, poco dopo. « L' eminenza, » dice, « di queste leggi sopra tutte le altre delle Nazioni straniere, e la loro giustizia e sapienza potrà comprendersi ancora dal vedere, che discacciati che furono i Longobardi dal Regno

1 Giannone, Ist. Civ. Lib. 5, cap. 4, alla fine.

d'Italia [1], e succeduti in quello i Franzesi, Carlo Re di Francia, e d'Italia lasciolle intatte; anzi non pur le confermò, ma volle al corpo delle medesime aggiungerne altre proprie, che come leggi pure Longobarde volle, che fossero in Lombardia, e nel resto d'Italia, che a lui ubbidiva, osservate [2]. » Non possiamo qui a meno d'osservare quanto sia strano in uno scrittore di storia il considerare come una particolarità delle leggi longobardiche e delle leggi romane l'esser sopravvissute a una conquista. Per citarne qualche esempio, e solamente di leggi de' barbari del medio evo, quella de' Burgundioni, detta *Gundebada* dal re Gundebaldo che l'aveva promulgata, sopravvisse alla conquista de' Franchi [3] e a tant'altre vicende posteriori, abbastanza per esser chiamata in francese: *la loi Gombette;* quelle de' Visigoti, a più varie e strane conquiste [4]; Guglielmo il Bastardo confermò espressamente quella d'Odoardo il Confessore [5]: fatti che sarebbero più notabili di quello che lo pare tanto al Giannone, se si bada alle circostanze particolari di essi. Ma che dico? forse più notabile ancora sarebbe un altro fatto di Carlomagno medesimo, cioè l'aver lasciata in vigore la legge de' Sassoni [6], dopo più di trent'anni di guerre, di sommissioni, di ribellioni, di supplizi, e in fine di deportazioni. Ma era come una conseguenza naturale dell'aver lasciata sussistere, in una forma qualunque, la nazione. E tanto era lontano quel re dall'abrogar le legislazioni de' popoli conquistati, che in tutti i suoi domini volle che fossero messe in iscritto quelle ch'erano solamente tradizionali, come sappiamo da Eginardo [7].

E questo fu veramente un pensiero particolare di quell'uomo: in quanto al resto, pensò, o piuttosto non ci pensò, come gli altri. Le ragioni che abbiamo accennate altrove, dell'essere stata lasciata ai vinti la legge

1 Discacciati i Longobardi? Il Giannone volle dire sicuramente: i re longobardi; come, per regno d'Italia, dovette intendere il regno de' Longobardi; e come, dicendo: rovinato il regno, dovette intendere: cambiata la dinastia, e stabiliti nel regno, con diritti uguali a quelli de' Longobardi, alcuni de' Franchi venuti col loro re.

2 Ibid. Cap. 5, 1.

3 V. In legem Burgundionum, Monitum; Canciani, Leg. Barbar. T. IV, pag. 5.

4 In Cod. Leg. Wisigoth., Monitum; Ibid. pag. 48.

5 *Hoc quoque præcipio, ut omnes habeant et teneant legem Regis Edwardi in omnibus rebus, adauctis his quæ constituimus ad utilitatem Anglorum.* Leg. Guil. Reg. Canciani; Ibid. pag. 348.

6 *Tum sub Judicibus quos Rex imponeret ipsis,*
Legatisque suis, permissi legibus uti
Saxones propriis, et libertatis honore.

Poetæ Saxonici, De gestis Car. M. Lib. 4, v. 109 et seq.; Rer. Franc. T. V, pag. 167.

7 *Omnium nationum quæ sub ejus dominatu erant, jura quæ scripta non erant describere ac literis mandari fecit.* Eginh. Vita Car. M. 29.

romana (cioè la difficoltà, e la mancanza di motivi di fare il contrario), c'erano almeno ugualmente quando i vinti fossero barbari. E c'erano più forti che mai nel caso di cui si tratta. Infatti, come avrebbe potuto Carlomagno abrogare le leggi longobardiche, e sostituire ad esse una nova legislazione? Con un atto d'assoluto potere? Nessuno ignora ch'era cosa inaudita tra' barbari del medio evo; e sarebbe stata anche più stravagante da parte di quel principe, che, con l'intitolarsi re de' Longobardi, aveva accettate le loro istituzioni. Col consenso de' *giudici* e de' *fedeli* Longobardi? Come ottenere, anzi come proporre una cosa simile? La conquista aveva forse cambiate di punto in bianco le loro abitudini e le loro idee intorno alle relazioni civili, e alla repressione dei delitti? E poi, quali leggi avrebbe sostituite alle longobardiche? Leggi nove di pianta? Ognuno sa ancora che le legislazioni allora si facevano a poco a poco. O un'altra legislazione già bell'e fatta? Quale, di novo? Chè i Franchi n'avevano più d'una, oltre le varie dell'altre popolazioni barbariche, più o meno unite con loro. E cos'importava poi a Carlomagno che i Longobardi avessero le loro leggi, come l'avevano appunto i Burgundioni, gli Alamanni, i Baioari e altre nazioni soggette al suo dominio? Nasceva, o per il corso naturale delle cose, o anche per ragione del novo stabilimento, il bisogno di far cambiamenti o aggiunte alle leggi longobardiche rimaste in vigore? C'era anche il ripiego naturale, consueto, perpetuo di far nove leggi su que' diversi punti; e così fecero infatti i re carolingi, e Carlo per il primo. Il Giannone stesso nota il fatto; ma, cosa alquanto singolare, ci vede un novo argomento dell' *eminenza* dell'antiche leggi: « non pur le confermò, ma volle al corpo delle medesime aggiungerne altre proprie. » Rimasero dunque come tant'altre, per non dire come tutte l'altre; ma per essere accresciute e derogate in parte dalle leggi che vennero dopo, e infine mescolate e, per dir così, perse nella folla degli statuti comunali, delle leggi romane diventate diritto comune, degli editti d'ogni genere e di diverse autorità, aumentati all'infinito: fatto anche questo quasi universale in Europa. Questa moltiplicità, e quindi confusione e incertezza di leggi, fu appunto uno de' principali motivi che fecero, in tempi vicinissimi al nostro, desiderare e chiedere la riforma generale delle legislazioni. E nello stesso tempo, n'era un mezzo: giacchè la quantità, la varietà, lo sminuzzamento di tutti que' provvedimenti, l'interpretazioni e i ragionamenti teoretici fattici sopra, prestavano la materia e l'aiuto a concetti generali e sistematici. Motivo e mezzo che mancavano ai barbari.

A chiunque poi abbia letta la storia del Giannone parrà singolare anche il vedere che pretenda cavare un'induzione sullo stato morale d'un popolo dalla bontà delle leggi: cosa che doveva essere per lui la più

ordinaria di questo mondo. Basta vedere come qualifichi quelle de' diversi principi che, dopo i Longobardi e l' impero greco, dominarono, o in parte o in tutto, il paese di cui scrive la storia, *Tros Rutulusve fuat*[1]: normanni, svevi, angioini, aragonesi, spagnoli. Roberto Guiscardo e suo fratello Ruggiero introdussero *alcune lodevoli Consuetudini*[2]; Ruggiero, conte, poi re di Sicilia, *dopo avere stabilito il suo Regno, lo riordinò con sì provide, ed utili leggi*[3]; quelle di Guglielmo I, *ancorchè alcune sembrassero gravose a' suoi sudditi per l'avidità di cumular tesori, nulladimanco tutte l'altre furono assai provide ed utili*[4]; Guglielmo II, *tutte sagge e prudenti*[5]; Federigo II imperatore, *molte saggie ed utili leggi*[6]; Carlo d'Angiò, *nuove leggi, nelle quali si danno molti lodevoli e saggi provvedimenti*[7]; Carlo II, *molti utili provvedimenti*[8]; Roberto, *molte utili, e savie leggi*[9]; Ferdinando I, *provide e sagge leggi*[10]; Ferdinando II, *leggi savie e prudenti*[11]; Federigo, ultimo degli Aragonesi, *savie e prudenti leggi*[12]. I vicerè spagnoli poi, meglio che mai. Il conte di Ripacorsa *ne stabilì alcune savie e prudenti*[13]; il duca d'Alcalà *ne stabilì moltissime tutte sagge e prudenti*[14]; il cardinal di Granvela, 40 *Prammatiche tutte sagge e prudenti*[15]; il marchese di Mondejar, *ventiquattro, nelle quali si leggono più provvedimenti molto saggi e commendabili*[16]; il principe di Pietrapersia, *intorno a trentatre, ricolme di savii provvedimenti*[17]. E lasciandone da parte alcuni, per cui l'elogio è leggerissimamente variato, ce ne sono, se abbiamo contato bene, otto altri, per qualificar le leggi de' quali è ripetuta altrettante volte l'identica formola: *tutte savie e prudenti.*

Ma dove ci ha condotti il Giannone? Tutto questo non ha che fare con l'argomento; il quale, grazie al cielo, non richiede nemmeno che s'esamini *l'umanità, la giustizia, la prudenza civile* delle leggi longobardiche. Basta osservare che non erano fatte che per i Longobardi.

E similmente, quando nella storia de' conquistatori si trovano aneddoti di generosità, di fedeltà, di temperanza; prima di pianger di tenerezza, prima di batter le mani, bisogna esaminare se queste azioni e abitudini virtuose fossero effetti d'un sentimento pio del dovere, o se nascessero da spirito di corporazione, da una disposizione d'animo, non dirò ipocrita perchè non mirava a ingannare (quelli tra i posteri, che

1 Virg. Aen. X, 108.

2 Ist. Civ. Lib. 11, Cap. 5. — 3 Ibid. — 4 Lib. 12, Cap. Ult. — 5 Lib. 13, Cap. 2. — 6 Lib. 17, Cap. 4. — 7 Lib. 20, Cap. Ult., § 1. — 8 Ibid. § 2. — 9 Ibid. § 4. — 10 Lib. 28, Cap. 2. — 11 Lib. 29, Cap. 2. — 12 Ibid. Cap. 4. — 13 Lib. 30, Cap. 5. — 14 Lib. 33, Cap. Ult. — 15 Lib. 34, Cap. 1. — 16 Ibid. Cap. 2. — 17 Ibid. Cap. 3, § 3.

si sono ingannati, fu perchè lo vollero), ma neppur virtuosa nel senso preciso che si dovrebbe sempre dare a questa parola.

Non si deve passar sotto silenzio che quell' opinione così favorevole ai Longobardi non fu ricevuta da tutti gli scrittori moderni. Ma nessuno, ch' io sappia, la combattè di proposito e con l' intenzione di stabilirne una più fondata, e che abbracciasse davvero tutto l' argomento. Il Tiraboschi, senza impugnare direttamente il giudizio del Muratori e del Denina, ne parla però con una maraviglia, e con una diffidenza molto ragionevole. Ma, avendo per suo principale oggetto la letteratura, e restringendo anche questa in confini veramente troppo angusti [1], non potè nè volle estendersi molto su questo argomento. Pure i fatti che cita, e le riflessioni che ci fa sopra, parranno, credo, a chiunque le legga, più che bastanti a distruggere il giudizio che *una singolare predilezione per questi barbari*, come dice benissimo, dettò al buon Muratori.

Anche l' illustre Maffei, nel libro X della Storia di Verona, giudicò i Longobardi con una severità molto più ragionata di quel che fossero l' acclamazioni de' loro panegiristi; ma non si propose nemmen lui di trattare tutta la questione. Contuttociò, quella parte d' opinione che se n' era fatta, e che ha espressa, deriva da osservazioni tutt' altro che frettolose e volgari. Non ha presa la questione com' era posta malamente dagli altri, ma l' ha rifatta sulle cose stesse; ha indicato de' principi ai quali, per esser riconosciuti principi importanti, non manca forse altro che un' applicazione più circostanziata; non ha supposta la strana mescolanza de' due popoli; e fu, ch' io sappia, il primo che osservasse alcuni effetti generali e permanenti della dominazione de' Longobardi sulla popolazione posseduta da essi: in quella dominazione e in quelle leggi ha cercato l' origine d' abitudini e d' opinioni, che hanno regnato per secoli, che regnavano ancora al suo tempo. È una maniera d' osservar la storia, che non è divenuta comune dopo il Maffei; ma che prima di lui era a un dipresso sconosciuta.

Concludiamo che, se i Longobardi furono davvero quell' anime buone, sarà stato per altre ragioni, che per quelle addotte da' loro panegiristi.

1 « Ma ora mi convien fare una riflessione diligente sullo stato in cui trovossi l' Italia a questi tempi, non già pei diversi dominj, che si vennero formando, essendo essa allora divisa in più stati, e soggetta a diversi signori, che appellavansi duchi, ma pur dipendevano in qualche modo dal re di tutta la nazione, che risiedeva in Pavia, nè pel diritto feudale che probabilmente allora cominciò ad usarsi, come già abbiamo osservato; *le quali cose non poterono avere alcuna influenza sulla letteratura*, ma bensì, ec. ». Stor. della letterat., tom. III, lib. 2, c. 1.

APPENDICE AL CAPITOLO IV.

Intorno al significato di due luoghi della Storia de' Longobardi, di Paolo Diacono.

Il primo di questi controversissimi luoghi è relativo all'interregno, durante il quale i Longobardi furono governati dai duchi delle diverse città conquistate, dopo la morte di Clefo, secondo re in Italia di quella nazione. *His diebus,* dice lo storico, *multi nobilium romanorum ob cupiditatem interfecti sunt; reliqui vero per hostes divisi, ut tertiam partem suarum frugum Langobardis persolverent, tributarii efficiuntur*[1].

L'altro si riferisce al momento in cui i duchi ristabilirono il poter regio nella persona d'Autari figlio di Clefo. Qui, dopo aver detto che in quell'occasione essi cedettero al novo re la metà delle loro sostanze, lo storico aggiunge: *Populi tamen aggravati per Langobardos hospites partiuntur*[2].

In mezzo alla diversità dell'opinioni sul significato speciale de' due luoghi, è una cosa ammessa concordemente, che ci sia tra di essi una stretta relazione: e ciò che lo fa credere è la somiglianza, che infatti è singolare, tra le due espressioni, *per hostes divisi,* e, *per Langobardos hospites partiuntur.* E siccome la prima accenna indubitabilmente un atto costitutivo, una legge stabile, imposta dai conquistatori a una parte de' conquistati, così si crede che la seconda deva significare o una modificazione, o una nova applicazione della legge medesima. L'aver poi l'autore usata questa volta la parola *populi,* ha fatto parere che qui si tratti d'un fatto più generale, e che in questa frase sia contenuta insieme e nascosta una notizia importante intorno alla condizione degl'Italiani sotto il dominio longobardico.

A noi è parso di vedere che quella somiglianza non sia altro che di parole, e meramente fortuita, e che in questo luogo lo storico abbia voluto riferire un fatto interamente novo, e di tutt'altro genere, senza relazione, nè analogia col primo: cioè, non una legge stabile, ma un provvedimento occasionale, e relativo, non alla popolazione italiana in generale, ma a una quantità accidentale e temporaria d'Italiani. Quindi l'interpretazione che arrischieremo di quella frase, non che dar lume alla vasta e interessante questione della condizione generale degl'Italiani sotto i

[1] De gestis Langob. II, 32.
[2] Ibid. III, 16.

Longobardi, non potrà, riguardo ad essa, avere altro effetto (se n'avrà alcuno), che di sottrarle un documento, e quello nel quale, più che in qualunque altro de' pochi che ci rimangono, si crede di poter trovarne la chiave. Era nostro dovere d'avvertir di ciò a tempo il lettore.

Riguardo poi al primo luogo, non possiamo nemmeno chiamar nostra l'interpretazione che siamo per esporne, giacchè non è nova che in parte; e, differendo in un punto da tutte quelle che sono state proposte, s'accorda in altri con più d'una, e in uno essenzialissimo con quella che è stata così dottamente sostenuta dal signor Troya nel *Discorso della condizione de' Romani vinti da' Longobardi*, frammento d'un gran lavoro, ma frammento che è da sè un lavoro importante, e basterebbe ad onorare altamente i risorti studi storici italiani. Nondimeno, siccome l'intento di dimostrare la relazione supposta tra i due luoghi, ha fatto che l'esame di essi non sia mai stato scompagnato, così l'intento contrario ci obbliga in certa maniera a seguire la medesima strada. Del resto, quel poco di novo che abbiamo a proporre su questo luogo, potrà forse servire a metter d'accordo varie asserzioni dello storico, le quali, nello stato presente della questione, possono parere inconciliabili. E s'intende che noi prenderemo a man salva dagli autori di quelle diverse interpretazioni gli argomenti che possono fare per noi.

I.

È cosa, non dirò qui ammessa generalmente, ma generalmente sottintesa, che le parole: *reliqui vero per hostes* (o *per hospites* [1]) *divisi, ut tertiam partem suarum frugum Langobardis persolverent, tributarii efficiuntur,* si riferiscano a un solo fatto, a un solo momento storico; e che le due espressioni, *per hostes divisi*, e *tributarii efficiuntur,* non siano altro che due maniere di qualificarlo. Ed è sulla natura del fatto supposto unico, sul valore supposto uguale delle due espressioni, che c'è disparere, volendo alcuni che tanto l'una quanto l'altra non significhino nulla più che l'assoggettamento a un'imposizione; altri che importino anche un assoggettamento delle persone, uno stato di servitù. Noi crediamo, e questo è il punto in cui osiamo dissentire da tutti, che in quel luogo siano espressi due fatti di diversi tempi, e di diversissimo carattere; che nelle due espressioni si deva vedere, non un pleonasmo,

1 Variante adottata generalmente, per la supposizione molto probabile che *hostes*, quand' anche fosse la vera lezione, non sia qui altro che un sinonimo, o piuttosto un' altra forma di *hospites*.

ma un'antitesi; che l'autore parli in effetto e d'imposizione e di servitù, ma riferendosi a due diversi tempi, e con l'intento d'esprimere appunto la sostituzione dell'una all'altra; che in somma il senso di tutto il luogo sia questo: In quel tempo, cioè sotto l'atroce e sfrenata dominazione dei duchi, molti nobili romani furono messi a morte; il rimanente di quelli che da principio erano stati semplicemente assoggettati a pagare il terzo delle loro raccolte, e a questo fine *divisi per hostes*, furono ridotti alla condizione servile di *tributarii*.

E prima di tutto, ciò che ce lo fa credere è la differenza delle forme grammaticali adoprate qui dallo scrittore. *Ut tertiam partem suarum frugum persolverent*, e *tributarii efficiuntur* indicano apertamente due diversi tempi, e due diversi fatti: uno anteriore, del quale lo scrittore fa semplicemente menzione [1]; l'altro, che riferisce espressamente, come avvenuto nel momento in cui si trova col racconto. E se qualche amanuense, copiando, come facevano così spesso, delle glosse insieme col testo, ce l'avesse trasmesso così: *reliqui vero antea per hostes divisi, ut tertiam partem suarum frugum Langobardis persolverent, tributarii efficiuntur*, non credo che al critico più sottile sarebbe nato alcun sospetto d'interpolazione. Paolo, dottissimo in latinità per un uomo dell'ottavo secolo [2], scriveva, non con eleganza, di certo, ma in grammatica; e se avesse voluto parlare d'un fatto solo, non si vede perchè, avendo messo prima *persolverent*, non avrebbe messo poi per corrispondente *effecti sunt*. Per aver ragione di supporre una tale sconcordanza, bisognerebbe che o l'altre espressioni del testo, o la verosimiglianza storica obbligassero a credere che si tratta d'un solo e medesimo fatto. Ma, se non c'inganniamo, quelle s'adattano benissimo all'interpretazione contraria; questa la vuole espressamente.

E in quanto alle prime, abbiamo detto solamente che s'adattano, perchè siamo ben lontani dal pretendere che tra le locuzioni *hospites* e *tributarii* ci fosse, nel latino del medio evo, un'opposizione diretta e costante; e l'argomento del resto non richiede tanto. Basta che in qualche caso, e caso a proposito, la prima servisse a significare una condizione

1 Chi volesse domandargli il perchè non l'abbia riferito a suo tempo, avrebbe troppe cose dello stesso genere da domandargli.

2 È noto che quello che ci rimane dell'opera di Festo: *De verborum significatione*, è un compendio del nostro Diacono. Se poi abbia fatto una cosa utile alle lettere, conservando così almeno una parte di quell'opera importante per la filologia, e non senza importanza per la storia, col renderne più facile la trascrizione; o se, con questa facilità medesima, sia stato cagione di far trascurare e perdere l'opera intera, chi lo potrebbe indovinare?

esente da servitù, e l'altra una condizione servile; dimanierachè non deva parer punto strano che lo storico longobardo le abbia adoprate a distinguere appunto le due condizioni.

Nell'accennato *Discorso della condizione de' Romani vinti da' Longobardi*, l'illustre signor Troya, supponendo con gli altri, che lo storico parli d'un fatto solo, vuole che le due locuzioni importino ugualmente servitù. E allega o accenna esempi dell'una e dell'altra; ma quelli che riguardano la locuzione *hospites*[1] non ci pare che in questo caso abbiano forza di prove. Che tra i vari significati di questa locuzione e di vari suoi derivati, si trovi anche questo, non se ne può dubitare; ma qui si tratta del significato che potesse avere quando fosse adoprata a indicare una relazione tra il Romano e il Barbaro conquistatore. Ora, dell'*Hospes* usato in questo senso, noi non troviamo che un solo esempio: quello de' Burgundi, nelle leggi de' quali è chiamato con quel nome e il Barbaro a cui era stata assegnata in proprietà una parte delle terre del Romano, e il Romano medesimo. Esempio che non solo non favorisce l'interpretazione proposta, ma la contradice apertamente; giacchè, come è noto, il Romano, sotto la dominazione de' Burgundi aveva conservata la libertà intera, e il pieno possesso delle terre lasciategli. Che se il non aver noi trovato di più dipendesse dal non aver saputo cercar bene; e ci si potesse far vedere che quel vocabolo fu usato in un tal senso o dagli Eruli, o dagli Ostrogoti, o da' Visigoti, o da altri di simili generazioni, potremmo ancora dire, con l'egregio Rezzonico, che « non inchiude per nulla il concetto dello spoglio della proprietà e della libertà personale[2]; » poichè ciò non avvenne in alcuno di que' casi.

Quest'argomento, è vero, si fonda sulla supposizione che o la vera lezione sia: *per hospites*, o che il *per hostes* sia, riguardo alla significazione, tutt' uno. Ma se anche si vuole che una tale supposizione non abbia un fondamento bastante in quella semplice analogia; e che la formola *per hostes divisi* possa avere avuto un significato diverso (più facile, del resto, da immaginarsi che da trovarsi), l'altre espressioni che l'accompagnano, escludono ogni idea di servitù. La frase: *ut tertiam partem suarum frugum persolverent* quanto è propria a significare un'imposizione pagata da un possidente, altrettanto sarebbe strana per indicare il fitto d'un lavoratore, e tanto più d'un lavoratore servo. « I frutti adunque, » come osservò giustamente e acutamente il signor professore Capei,

[1] § XXVII.

[2] Nelle brevi, ma dotte e sagaci *Osservazioni intorno al Discorso di Carlo Troya*, ecc. Art. I, 6.

« erano *suoi* (del romano), nè *suoi* avrebbono potuto dirsi se anco i fondi frugiferi (che l'accessorio seguitò mai sempre il principale) non fossero rimasti in dominio di lui [1]. » Infatti, in qual maniera quel *suarum frugum* sarebbe potuto convenire ai Romani diventati lavoratori servili? Come ad antichi padroni? No, di certo; giacchè, secondo un'altra ugualmente giusta e acuta osservazione, « i nobili romani non avrebbero avuto a pagare il terzo di loro entrate, ma solo il terzo di quella parte, di necessità piccolissima, delle ampie loro antiche possessioni, della quale fossero coloni [2]. » Come a novi coloni? Neppure; poichè il colono non dava del suo al padrone; era anzi questo, che lasciava a lui una parte de' frutti, perchè avesse da vivere.

Che poi la voce *tributarii* significasse, non già esclusivamente, ma in molti casi, una condizione servile, bastano per dimostrarlo gli esempi addotti dal Ducange, il quale definisce quella voce così: *Coloni liberi* (val a dire che non erano nell' ultimo grado di servitù incondizionata), *obnoxiæ licet conditionis, ut qui ad tributa et serviles operas tenerentur.* E rimettendoci a questi esempi, e agli altri addotti dal signor Troya, ne prenderemo tra questi uno solo, che fa più particolarmente al caso, poichè è ricavato dalle leggi longobardiche. « Rotari, » dice l'illustre storico, « usò in significato servile questa voce di *tributario*, nel favellar della casa ove abitavano i servi [3]. » Infatti quella legge prescrive che il creditore il quale voglia far pegnorare una casa *tributaria*, deva star mallevadore, per tanti giorni, del servo, della serva e del bestiame che ci si trovino: passato il qual tempo senza che il debitore abbia pagato, ogni morte o guasto o fuga di servi o di bestie, che possa avvenire, sia a danno di questo [4]. Qui pare evidente che l'aggiunto *tributaria* sia relativo alla qualità degli abitanti.

1 Sulla dominazione de' Longobardi in Italia, Discorso al Marchese Gino Capponi; I, 11.

2 Vicende della proprietà in Italia, dei signori di Vesme e Fossati; lib. III, cap. 7.

3 Op. cit. § XXVIII.

4 *Nulli liceat pro quolibet debito casam tributariam ordinatam loco pignoris tollere, nisi servum aut ancillam, vaccas aut pecora, ita ipsum aut pignus* (al: *ita ut ipsam pignus*), *quod tulit per suam custodiam, salvum faciat usque ad præfinitum tempus, sicut subter adnexum est, idest intra eas personas quæ intra centum milliaria habitant, intra dies XX. Et si intra dies istos XX debitor pignus suum, justitiam faciens, et debitum reddens, non liberaverit, et post transactos dies XX, contigerit ex ipso pignore mancipium, aut quodlibet peculium mori, aut homicidium, aut damnum fieri, aut alibi transmigrare, tunc debitor in suum damnum reputet, qui sua pignora liberare neglexerit.* Roth. l. 257. — *Peculium*, nel latino del medio

Con questo crediamo abbastanza dimostrato che, se le forme grammaticali richiedono che nel luogo in questione s'intendano accennati due fatti diversi, la forza de' vocaboli lo permette per lo meno.

Ma più ancora ci pare che lo richieda la verosimiglianza intrinseca della cosa. Le circostanze espressamente riferite dallo storico sono di troppo diversa, anzi opposta natura, perchè si possa riguardarle come appartenenti a un solo e medesimo fatto. E o si voglia che questo fatto si riducesse a un semplice tributo reale, o si voglia che al tributo andasse unita la servitù delle persone, riesce ugualmente un fatto inesplicabile, contradittorio.

Nella prima ipotesi, quale disproporzione tra i due effetti che si vogliono contemporanei, e prodotti da una stessa cagione! Molti scannati per impossessarsi de' loro beni, il resto assoggettati semplicemente a un' imposizione; e imposizione non punto esorbitante appetto ai due terzi delle terre portati via altrove da altri Barbari molto più miti: un macello e un catasto! Inverosimiglianza notata e fatta vivamente risaltare dal signor Troya. « A questo dunque solamente, » dice, « riuscite sarebbero le tante industrie sanguinose, la tanta strage, i tanti esiglj comandati da Clefo e da' Duchi a sangue freddo e solo *per cupidigia* come scriveva il Diacono? E sto a vedere se il Muratori non creda, che le terre di quegli uccisi e di quegli esigliati o de' fuggiti non fossero state concedute agli eredi legittimi di tutti costoro da' Longobardi, mercè il Canone d'un *terzo de' frutti!* O che ciascun Longobardo si dovesse rivolgere a' tribunali ordinarj se al Romano, preteso debitore, non piacesse pagare quel Canone! o frodarlo nel peso e nella qualità! [1] » Ironia che sta bene a tanta ragione.

Nell'altra ipotesi, non è forse meno improbabile, come è, credo, fuori d'ogni analogia, la disproporzione tra la quantità del tributo, e la condizione servile. Gli Eruli, gli Ostrogoti, i Visigoti e i Burgundi, lasciando al Romano intatta la libertà, s'erano appropriati, chi il terzo, chi i due terzi delle terre; e i Longobardi, riducendolo in servitù, gli avrebbero concesse le due parti de' frutti, contentandosi d'una! l'avrebbero messo in miglior condizione del nostro mezzaiolo! Quella cupidigia bestiale che, per rendere il possesso più spedito, più sicuro, più intero, ammazzava, e dove serbava pure qualcosa d'umano, sostituiva alla morte la servitù, sarebbe poi diventata così discreta nell'esigerne il frutto!

evo, e segnatamente in quello delle leggi longobardiche, significava anche bestiame. Non è così chiaro il senso dell'*ordinatam* aggiunto a *casam*. Forse fornita d'attrezzi e d'abitatori, *in ordine*, come si disse poi?

[1] Appendice al Discorso sulla condizione de' Romani vinti da' Longobardi; cap. II, § 1.

Un' altra inverosimiglianza, non così grave, ma nemmeno senza peso, e comune alle due ipotesi, è che a que' conquistatori sia venuto così tardi il pensiero d'imporre un tributo a modo loro. Non è certamente una cosa impossibile, ma non è la più probabile che si fossero tanto allontanati dalla consuetudine comune de' Barbari di quell'epoca, e segnatamente di quelli che gli avevano preceduti in Italia: voglio dire la consuetudine d'assegnar direttamente a ogni uomo dell'esercito una parte del frutto della conquista; e che avessero mantenuta l'imposizione imperiale sulle terre, pagata allo Stato, non alle persone, e di più legata con una gerarchia romana. Quelle spedizioni o invasioni si facevano per il conto, non d'un governo, ma d'una nazione, cioè d'una massa d'eroi, il principale scopo de' quali era d'andare a viver d'entrata.

Ogni cosa in vece viene, se non c'inganniamo, a trovarsi a suo luogo, quando s'ammetta, o piuttosto si riconosca la distinzione de' due momenti storici, così chiaramente indicata, anzi espressa nel testo. Da principio, con la conquista barbarica un tributo barbarico; poi, con lo spoglio e con la strage di molti, lo spoglio e la servitù degli altri. Alcuni de' vincitori, stando attaccati a una massima vecchia, che da un moderno fu espressa con quel leggiadro equivoco: *il n'y a que les morts qui ne reviennent point*, fanno man bassa sugli spogliati; altri, ne' quali la cupidigia e la politica lasciano il posto a un resticciolo d'umanità, si contentano di ridurli all'ultimo grado d'impotenza. In verità, non deve parer duro l'intender qui il *tributarii* in significato di servi, quando si pensa che il suo corrispondente è *interfecti*. È il caso d'applicare la nota etimologia: *servi, qui servati sunt, quum eos occidere oporteret jure belli* [1]. Se non che qui era *jure cupiditatis:* il diritto col quale erano stati levati dal mondo gli altri.

Ma chi furono precisamente quelli a cui, per grazia, e in vece della morte, toccò la servitù?

Il rimanente, risponde Paolo, se hanno alcun peso le ragioni che abbiamo addotte del doverlo interpretar così, il rimanente di quelli ch'erano stati assoggettati all'imposizione del terzo: *reliqui per hostes divisi.* E con ciò sarebbe venuto a dire indirettamente, ma chiaramente, che non tutti affatto i possessori c'erano stati assoggettati. E anche qui ci pare che l'interpretazione proposta si trovi d'accordo con le circostanze del tempo.

È noto che, all'arrivo de' Longobardi, le terre in Italia erano la più parte, e da molto tempo, divise in latifondi, sia tenuti a mano dal

1 Donat. ad Terent. Adelph. II, 1, 28.

padrone, e coltivati da servi, sia affittati in piccoli pezzi a de' contadini liberi, che pagavano una porzione de' frutti. « È un fatto troppo evidente, » aveva detto Plinio, cinque secoli prima, « che i latifondi hanno rovinata l'Italia, e oramai anche le province. La metà dell'Affrica (romana) era in mano di sei padroni, quando Nerone li fece morire; e Pompeo si mostrò grande anche nel non aver mai voluto comprare un podere confinante [1]. » Ed era una cosa che, fatta, doveva mantenersi, giacchè non c'erano allora cagioni che aiutassero la formazione di mediocri o di piccoli capitali, i quali, tentando la prodigalità, spesso bisognosa, di que' gran possessori, potessero produrre lo smembramento delle loro vaste tenute. I piccoli possessi poi, ch'erano pure rimasti, dovevano trovarsi per lo più ne' luoghi montuosi, dove, per più d'una ragione, si trovano quasi sempre. Ora, i Longobardi, ne' primi tempi dell'invasione, e con progetti di nove invasioni, non poterono certamente spargersi in tutte le parti del territorio, ma dovettero tenersi come accampati nelle città o nelle vicinanze di esse: e non era ancora il tempo che arrivassero con gli ordini dove non erano con la presenza. Da un' altra parte, l'imposizione sui pochissimi piccoli poderi, che pure si trovassero nella parte del paese effettivamente dominata e abitata da loro, avrebbe dato più impicci che frutto; e principalmente su quelli che fossero lavorati dai padroni medesimi: che doveva essere il più di que' pochissimi casi. È quindi probabile che l'imposizione sia caduta solamente sulle vaste tenute, ch'erano quasi il tutto, e dove la riscossione era insieme facile e abbondante, e il padrone più sotto la zampa. È un argomento di semplice analogia, ma non da trascurarsi in tanta scarsità di documenti su questo punto, è il fatto de' Burgundi, de' quali un cronista del secolo VI, e del paese, dice che « divisero le terre co' *senatori* della parte delle Gallie occupata da loro [2]. » *Senator* ebbe nel medio evo diversi significati, e non

1 *Verumque confitentibus latifundia perdidere Italiam, jam vero et provincias. Sex domini semissem Africam possidebant, quum interfecit eos Nero princeps: non fraudando magnitudine hac quoque sua Cn. Pompeio, qui nunquam agrum mercatus est conterminum.* Plin., Nat. Hist., XVIII, 7, 3.

2 *Eo anno* (466) *Burgundiones partem Galliæ occupaverunt, terrasque cum Galliis* (leg. *Galliæ* o *gallicis*) *Senatoribus diviserunt.* Marii Adventicensis Chron.; Rer. Gallic. et Franc., T. II, pag. 13. Anche dal poco che dicono le leggi di questi conquistatori par che si possa indurre che furono divisi solamente i poderi considerabili, e appartenenti a padroni non contadini. Ai Burgundi fu assegnato il terzo degli schiavi, i due terzi de' campi (Leg. Burg. Tit. 54, l. 1) e la metà delle *corti* e de' pomari (Ibid. l. 3). *Curtis* significava per lo più tutte le case e gli altri edifizi d'una fattoria. V. Ducange.

di rado oscuri o dubbi per noi; è però fuor di dubbio che inchiude sempre la nozione d'uomo riguardevole, primario tra quelli del suo paese [1].

E non è più certo il significato preciso e speciale del *nobilium* usato da Paolo. Può riferirsi a nascita, o ad antiche dignità, o anche a sostanze. Ma, o direttamente, o per sottinteso, a queste si riferisce di sicuro. Que' nobili erano ricchi, poichè furono scannati per cupidigia; ed erano per conseguenza di quelli che pagavano il terzo. Ed ecco la relazione di quel *nobilium* col *reliqui* che vien dopo: molti de' principali e più distinti possessori romani furono messi a morte; tutti gli altri che, come loro, e insieme con loro, erano stati tassati al terzo dell'entrata, furono fatti servi: e questi e quelli per impossessarsi de' loro beni, come lo storico fa intendere, senza dirlo espressamente.

Se poi ogni Longobardo sia diventato padrone della porzione di fondo sulla quale gli fosse stato prima assegnato il terzo de' frutti, o se sia stata fatta tra i Longobardi un' altra qualunque divisione delle terre, toccandone in ogni caso una parte grossissima a ogni duca, e una grossa a ognuno degli altri Longobardi qualificati e distinti dalla moltitudine gregaria degli *arimanni*, è un punto sul quale non si potrebbe far altro che tirare a indovinare. In quanto al grado di servitù nel quale siano stati costituiti i possessori non ammazzati, la denominazione di *tributarii* può far congetturare che non fosse l'infimo. In mano di quali padroni siano caduti, se dei duchi soli, o anche d'altri Longobardi, non mi pare che si possa riuscire a saperlo più di quello che si sappia che fine per l'appunto abbiano fatta que' tanti che furono condotti via schiavi da Agilulfo nella sua spedizione contro Roma [2]; que' molti più che Rotari ridusse in servitù, nella conquista della Liguria [3]; quelli che Desiderio portò via, insieme col bestiame, da Blera, e (somiglianza notabile) dopo

1 V. Ducange, ad h. v. Lo stesso Mario, parlando, all'anno 538, della resa di Milano ai Goti e ai Burgundi loro ausiliari, dice: *ibique* Senatores *et Sacerdotes, cum reliquis populis etiam in sacrosancta loca interfecti sunt.* Loc. cit., pag. 16.

2 *Alios in captivitatem duci, alios detruncari, alios interfici videmus.* S. Greg. in Ezech. Lib. II., Homil. VI, 22; ibid. Hom. X, 24.

3 V. il passo di Fredegario, citato nell'appendice antecedente. Paolo, come osservò molto a proposito il signor Troya (§ LXXVII), non fa altro che accennar brevemente la conquista, senza dire una parola del come furono trattati i vinti. *Igitur Rothari rex, Romanorum civitates ab urbe Tusciæ Lunense universas quæ in littore maris sitæ sunt, usque ad Francorum fines cepit.* IV, 47.

aver fatta strage de' primati [1]. *Turbæ servientium immixti sunt* [2]. E non sono poche l'altre cose che dobbiamo disperar di conoscere intorno al modo speciale de' due fatti non meno dolorosi, di cui trattiamo: fatti de' quali l'essenza medesima è così succintamente, e per noi ambiguamente accennata in quell'unico tra i documenti venuti a noi, dove ne sia fatta espressa menzione.

Rimane ora da vedere se l'interpretazione proposta non sia contradetta da documenti relativi a tempi posteriori. E in quanto all'essere il tributo stato imposto fino dai primi momenti della conquista, non credo che si possa trovar nulla in contrario, sia nella storia de' fatti accaduti dopo l'interregno, sia nelle leggi, sia in altri documenti qualunque. Dove si può credere che ci sia un tal pericolo, è in ciò che riguarda lo spoglio intero de' beni e la riduzione in servitù de' principali possidenti romani, nel tempo dell'interregno medesimo. E qui, come ognuno vede, la nostra questione non è, per dir così, che un brano di quella ben più vasta, intorno alla condizione degl'Italiani sotto il dominio longobardico. Tra gli scritti in cui questa questione è stata trattata, è certamente notabile, e per dottrina e per ingegno, quello de' signori di Vesme e Fossati, sulle *Vicende della proprietà in Italia, dalla caduta dell'Imperio romano, fino allo stabilimento dei feudi;* ed è anche, se non c'inganna la nostra ignoranza, quello dove sono raccolti più fatti per provare « esservi stati, anche ne' primi tempi dopo la conquista, Romani nobili, Romani pienamente liberi e Romani possessori di beni stabili [3]. » Il nostro assunto è molto più ristretto e, per compenso, molto meno difficile di quello che combattono i due valenti collaboratori. Che ci fossero Romani liberi e qualche Romano possessore [4], può star benissimo con la nostra interpretazione, secondo la quale, nell'interregno non sarebbe stata ridotta in servitù che una classe di persone: classe già pochissimo numerosa, e allora avanzo di

1 *Nam in civitatem Bleranam dirigens generalem exercitum partium Tusciæ, dum ipsi Blerani in fiducia pacis ad recolligendas proprias segetes cum mulieribus et filiis atque famulis egrederentur, irruperunt super eos ipsi Langobardi, et cunctos primates, quanti utiliter in civitate erant, interfecerunt, et prædam multam tam de hominibus, quam de peculiis abstulerunt, ferro et igne cuncta in circuitu devastantes.* Anast. Bibl.; Rer. It., T. III, pag. 182.

2 Tacit., Agric. 40.

3 Lib. II, Cap. 7

4 Un certo quale indizio che i possessori romani fossero pochi può esser questo, che nelle carte dell' epoca longobardica, che si trovano nelle collezioni del Muratori, del Lupi, del Fumagalli e del Brunetti, i nomi de' venditori o donatori di fondi sono la massima parte germanici.

due carnificine; e lo sproprio non sarebbe stato esteso a tutte quante le terre. De' fatti allegati in quello scritto, i soli che importino alla piccola nostra questione sono quelli che riguardano i Romani nobili. Nell' esaminarli brevemente, noi ci prevarremo, come abbiam fatto altrove, di più d' un argomento del signor Troya.

Per prova che i nobili non fossero stati spogliati de' loro beni, adducono i chiarissimi autori la lettera di san Gregorio al clero, all' ordine e alla plebe di Perugia, città stata in potere de' Longobardi, ripresa poi, e posseduta allora dai Greci. « Sebene questa lettera, scritta in tempo che Perugia era dei Greci, non provi che sotto i Longobardi durasse nella città la distinzione tra l' ordine e la plebe, prova almeno che gli antichi nobili, ossia i decurioni, non vi erano stati al tutto distrutti, ammazzati o spogli dei loro beni [1]. » Ma perchè i nobili di Perugia non ammazzati possedessero beni in quel tempo, non è punto necessario che n' avessero conservato il possesso sotto i Longobardi. Scacciati questi, i beni ch' erano stati presi da loro dovettero naturalmente esser restituiti agli antichi padroni o alle loro famiglie.

Adducono poi altre lettere dello stesso pontefice nelle quali è fatta menzione di nobili, sicuramente romani. « Nel tempo che Gregorio aveva la prefettura di Roma, durante il vescovado di Laurenzio in Milano, mandò questi al papa una dichiarazione risguardante i tre capitoli calcedonesi; *in qua viri nobilissimi et legitimo numero subscripserant* [2]. Non v' ha dubio che i Longobardi a quel tempo fossero tuttavia ariani, onde gli uomini nobilissimi che sottoscrissero quella protesta non poterono essere che Italiani; e questo in una città dalla quale molti erano fuggiti al tempo dei Longobardi, ed eranne tuttavia lontani (Greg. ep. III, 30) [3]. » Ma, come osservò il signor Troya [4], que' *nobilissimi* erano appunto i milanesi fuggiti e lontani, quelli di cui san Gregorio, nella lettera citata, dice che *illic coacti barbara feritate consistunt:* cioè in Genova, dove risiedette, in tutto il tempo del suo pontificato, Lorenzo II, vescovo di Milano, ma non vescovo in Milano [5].

Quest' osservazione vale ugualmente per l' altra lettera, nella quale Gregorio, raccomandando Fortunato prete a Costanzo successore immediato di Lorenzo, scrive: *audio eum cum decessore vestro Laurentio*

1 Vicende della proprietà in Italia, ecc. pag. 349. Greg. Ep. I, 60.
2 Greg. Ep. IV, 2. Constantio Episc. Med.
3 Vicende, ecc. pag. 350.
4 Della condizione, ecc. § LV.
5 V. la nota al Cap. antecedente, pag. 192.

ad mensam Ecclesiæ per annos plurimos nuncusque comedisse, inter nobiles consedisse et subscripsisse [1].

« In un' altra lettera al popolo ed al clero di Milano, durante la vacanza tra la morte di Costanzo e la elezione di Deodato raccomanda: *Latrix præsentium Arethusa clarissima fœmina propter causam legati quod ei coniugique Laurentius.... episcopus reliquerat* [2]. » Ma non c' è ragione veruna per supporre che la *donna chiarissima* abitasse in paese soggetto ai Longobardi. La congettura più probabile è in vece, che appartenesse a una delle famiglie rifugiate a Genova; e il legato lasciatole dal vescovo, ch' era vissuto e morto in quella città, n' è un indizio di più. E nella nota al Capitolo antecedente, citata dianzi, abbiamo addotte le ragioni che inducono, o piuttosto obbligano a credere che a Genova fosse diretta anche la lettera.

L' ultimo fatto è ricavato dalla storia. « Paolo Diacono nomina *Theodoten puellam ex nobilissimo Romanorum genere ortam* presso Pavia [3]. » Osserva però giustamente il signor Troya che lo storico parla dell' origine di Teodote, e non della sua condizione; e che l' esser nobilissima la prima non fa che la seconda non potesse esser servile. E cita molto a proposito un altro passo di Paolo medesimo, dove è detto che Grimoaldo ebbe tre figli da Itta, *captiva puella, sed tamen nobili* [4]. E chi può dubitare che tra i Romani ridotti in servitù da Agilulfo e da Rotari, non ci fossero di molti nobili? Che poi Teodote fosse in effetto in una condizione servile, ci pare più che indicato da varie circostanze del racconto che la riguarda. Ne trascriviamo qui la parte che fa al nostro proposito. *At vero Cunibertus rex Hermelindam ex Saxonum-Anglorum genere duxit uxorem. Quæ cum in balneo Theodotem puellam ex nobilissimo Romanorum genere ortam.... vidisset, ejus pulchritudinem suo viro Cuniberto regi laudavit. Qui ab uxore hoc libenter audire dissimulans, in magnum tamen puellæ exarsit amorem. Nec mora, venatum in silvam quam Urbem appellant* [5] *perrexit, secumque suam conjugem Hermelindam*

1 Greg. Epist. IV, 39. — Vicende, ecc. ibid.

2 Id. Lib. XI, Ep. 16. — Vicende, ecc. pag. 351.

3 Paul. Diac. V, 37. — Vicende, ecc. pag. 351.

4 Paul. Diac. IV, 47. — Della condizione, ecc. § CVI. Anni 667-668?

5 Questa selva, che aveva preso il nome dal fiume *Urbs* (ora l'Orba), e l'ha poi dato al *Bosco*, borgo vicino ad Alessandria, era un luogo prediletto di caccia de' re longobardi. Paolo ne fa menzione più volte, e in un luogo la chiama *vastissimam silvam* (V, 39). E anche la probabilità del racconto in questione vuole che arrivasse vicino a Pavia.

venire præcepit. Qui exinde noctu egrediens, Ticinum rediit, et ad se Theodotem puellam venire faciens.... Certo, queste parole danno più l'idea d'un ordine fatto intimare a persona soggetta, e sotto la mano, che d'un ratto violento, o d'un' infame trattativa per levare una fanciulla libera dal seno d'una nobilissima famiglia. E di più, nè l'una, nè l'altra di queste supposizioni s' accorderebbe con la ristrettezza del tempo; giacchè Cuniberto era partito di notte dalla casa di caccia, e senza dubbio per ritornarci la mattina, non avendo scelta quell' ora, se non per nascondere la sua partenza alla regina. L'esser poi Teodote stata veduta da questa nel bagno, non pare che si possa spiegare verosimilmente, se non col supporre che abitasse nel palazzo reale. Tutte queste circostanze rendono sommamente probabile che fosse una delle ancelle che ci dimoravano.

Fu poi messa in un monastero di Pavia, che prese il nome da lei, come segue a raccontare il Diacono [1]; e queste sue avventure furono cagione che si parlasse della sua origine, a differenza di chi sa quant' altre nobilissime romane che vissero e morirono oscure in quel miscuglio di schiavi, insieme con chi sa quante altre discendenti di famiglie nobilissime delle diverse parti di mondo conquistate da' Romani.

II.

Se dunque, all'epoca del ristabilimento del regno, lo stato di cose indicato dalla formola, *per hostes divisi*, non esisteva più, e non che esser opera dei duchi, era stato violentemente distrutto sotto la loro dominazione; le parole, *populi tamen aggravati per Langobardos hospites partiuntur* devono significar tutt'altro che un'operazione relativa a quello. Quest' argomento pregiudiziale però non può dispensarci dall'esaminare le più celebri e le più seguite tra l'interpretazioni che furono fatte con un tale intento.

Secondo il signor de Savigny, quelle parole non esprimerebbero altro che la continuazione, e come la conferma del fatto anteriore. « I Romani rimangono divisi tra i singoli Longobardi, come *hospites* di questi; e non si deve veder qui una novità, ma la permanenza dello stato

[1] *Quam tamen postea in monasterium, quod de illius nomine intra Ticinum appellatum est, misit.* Ibid. — Fu poi chiamato il monastero della Pusterla. V. la nota al luogo citato, Rer. It. Script. T. I, P. II, pag. 487.

di cose spiegato sopra, come lo dimostra la somiglianza dell' espressioni [1]. » A una tale interpretazione però ci pare che resista invincibilmente la forza del *partiuntur*, che esprime nella maniera più risoluta un fatto novo. Di più, questo fatto è messo dallo storico in relazione con ciò che precede, e con ciò che segue; e perchè l' interpretazione riesca soddisfacente, è necessario che ci comparisca questa doppia relazione. Trascriviamo qui di seguito questa parte del testo, affinchè il lettore possa far comodamente un tal giudizio e su questa, e sull' altre interpretazioni. *Hujus* (*Authari*) *in diebus, ob restaurationem regni, duces qui tunc erant, omnem substantiarum suarum medietatem regalibus usibus tribuunt, ut esse posset unde rex ipse, sive qui ei adhærerent, ejusque obsequiis per diversa officia dediti alerentur. Populi tamen aggravati* (e questo *tamen* annunzia manifestamente qualcosa di straordinario e da non doversi aspettare dopo la cessione fatta dai duchi), *per Langobardos hospites partiuntur. Erat sane hoc mirabile in regno Langobardorum* (e qui il *sane* accenna altrettanto manifestamente, che le cose che si diranno sono consentanee al fatto riferito, e lo confermano): *nulla erat violentia, nullæ struebantur insidiæ. Nemo aliquem angariabat, nemo spoliabat. Non erant furta, non latrocinia: unusquisque quo libebat securus sine timore pergebat.* Ora, nell' interpretazione proposta, il *tamen* non avrebbe alcun senso, anzi n' avrebbe uno contradittorio. E riguardo alla seconda relazione, l' illustre scrittore dice bensì: « Ciò che lo storico racconta della giustizia e della tranquillità che regnavano nel paese non fa punto contradizione; giacchè l' aggravio imposto ai Romani non era un' oppressione arbitraria, una prepotenza particolare de' Longobardi, ma l' applicazione d' una massima generale e uniforme, alla quale i Romani erano avvezzi fino dai tempi degli Eruli e de' Goti. » Ma non basta che tra le due cose non ci sia contradizione: il contesto accenna evidentemente una correlazione positiva.

Più accreditata, anzi la più accreditata forse di tutte, è l' opinione che Paolo abbia voluto parlare d' una divisione delle terre tra gli antichi possessori e i Longobardi, in sostituzione del tributo annuo, e a imitazione di ciò ch' era stato fatto da altri Barbari, in Italia e altrove. Il qual significato alcuni credono che possa risultare dalla lezione comune di quel passo; ad altri pare di vederlo più apertamente espresso in una variante che Orazio Bianchi pubblicò nelle sue note

1 Storia del Diritto romano nel medio evo; Cap. V, 118.

al libro del Diacono, come presa da un codice della biblioteca ambrosiana. Riferiremo la prima di queste interpretazioni con le parole del dotto scrittore che l'ha più recentemente sostenuta, e più distintamente esposta. « Virgoleggiando quel passo nel seguente modo: *populi tamen, aggravati per langobardos hospites, partiuntur*, io lo spiego come il Gibbon e molti altri i quali eransi fatti a interpretarlo; cioè, i popoli per altro (i tributarj) aspreggiati con avanie più gravi (aggravati) dagli ospiti longobardi, partirono; che è quanto dire, si videro costretti a partire o dividere le loro terre e pertinenze con quegli ospiti maladetti [1]. »

Riserbandoci d'allegare tra un momento le ragioni che fanno ugualmente contro le due interpretazioni, ne opporremo a questa in particolare una già addotta da altri, cioè che, per ricavare un tal senso da tali parole, bisogna sottintenderci troppo. « Mancherebbe l'accusativo o la cosa partita, e sarebbe il passo intero vuoto di senso [2]. » Che il Diacono ci avesse lasciato da indurre o da indovinare quanta fosse la parte ceduta; che avesse passata sotto silenzio la cessazione del tributo, potrebbero esser delle sue; ma che abbia tenuto nella penna l'oggetto essenziale della proposizione, e una relazione ugualmente essenziale, e con un nudo e scusso *partiuntur* inteso di dire — divisero le terre co' Longobardi, — non ci pare che il suo laconismo basti a renderlo verosimile.

A questo inconveniente s'è creduto che riparasse la variante pubblicata dal Bianchi: *pro Langobardis hospicia*, in vece di *per langobardos hospites*. Un illustre scrittore, dal quale non possiamo dissentire in un punto particolare, senza riconoscere quanta luce sia venuta da' suoi diversi lavori alla storia italiana del medio evo, pensò che quella lezione potesse rendere il senso desiderato, venendo tradotta così: « i popoli aggravati divisero allora in favor de' Longobardi i loro ospizi [3]; » e con questo vocabolo credette che fossero particolarmente indicate l'abitazioni, rimanendo sottintese le terre. I signori di Vesme e Fossati, adottando la traduzione nel rimanente, opinarono che il vocabolo *hospicia* avesse forza di significare direttamente anche le terre sulle quali si pagava l'imposizione agli *ospiti* longobardi [4]. Ma su questa interpretazione sarebbe superfluo ogni argomento, perchè una

1 Discorso citato del Prof. Capei; I, 12.

2 Vesme e Fossati; Op. cit. ibid.

3 Balbo, Storia d'Italia, Lib. II, Cap. 8. Vedi anche: Appunti per la storia delle città italiane, Età quinta.

4 Op. cit. ibid.

parte importante della variante su cui è fondata, cioè la lezione *pro langobardis*, non ha altra origine che una svista del commentatore, per altro diligente e oculato, che la mise fuori. Il codice ambrosiano ha: *per langobardos hospicia parciuntur*[1].

Si dirà forse che anche dalla variante rettificata così si possa rilevare il senso medesimo, attaccando, come fanno altri, il *per langobardos* a *aggravati*, e traducendo tutto il periodo in questa maniera: I popoli aggravati dai Longobardi dividono le terre?

A una tale interpretazione noi non opporremmo la novità del significato attribuito alla voce *hospicia;* giacchè l'analogia potrebbe bastare a renderlo verosimile, o anche certo, se lo volesse il contesto. Quanti vocaboli e del latino barbarico, e del vero latino, e d'altre lingue morte, la significazione de'quali non è attestata che da un esempio, ma attestata con sicurezza, perchè in quell'unico esempio tutto concorre a determinarla! Ma qui è il contrario. Intesa così, la proposizione rimarrebbe ancora stranamente monca, non ci essendo espresso con chi divisero

1 Le parole in questione sono scritte così: ꝑ *langobardis* (con una *o* soprapposta). L'abbreviazione della prima, e la correzione della seconda ci fecero parere più che sospetta la versione del Bianchi. Ma non potendo, da noi, andar più in là del sospetto, ci siamo rivolti a un uomo, come dotto in diverse materie, così espertissimo in questa, il signor Giuseppe Cossa, il quale si compiacque d'esaminare il codice, e ci favorì la nota seguente:

« Per chiunque è alquanto pratico di paleografia, non v'ha ombra di dubbio che ꝑ è abbreviatura di *per*, non mai di *pro*, che n'aveva una di tutt'altra forma: ed è questo uno de'fatti più costanti circa il modo di abbreviare. Il codice stesso in particolare lo conferma, giacchè da per tutto vi si osserva che la preposizione *per* è compendiosamente rappresentata con ꝑ, e non altrimenti. È questa una minuta cognizione sulla quale credo di poter emettere un giudizio positivo e assoluto.

« Quanto alla voce *langobardis* (con una *o* soprapposta), rammenterò che gli antichi solevano correggere gli errori di qualche lettera, non già cancellando questa, ma lasciandola intatta, e sovrapponendovi la giusta; e per indicare che s'era voluto fare una correzione, si metteva sotto la lettera corretta un punto. In questa maniera nel codice stesso, alcune facce avanti, si trova *mene* corretto in *mane*.

« Perciò io tengo per fermo che o l'amanuense, o il correttore dimenticò il punto sotto la *i* di *langobardis*, e solo corresse la parola col sovrapporci la *o*.

« E concludendo, son persuaso che lo scrittore del codice o il correttore intese che si avesse a leggere *per langobardos*, e che nel passo accennato non v'ha incertezza, ma vera correzione. Nè, percorrendolo senza essere altrimenti prevenuto, avrei esitato un momento.

« Non sarò così ardito circa l'età del codice, perchè in questo particolare si possono pigliare granchi e anche balene a secco, siccome è pure accaduto a valentuomini. Ma, parlando con la debita riservatezza, lo attribuisco al X o XI secolo ».

queste terre: cosa richiesta, non dirò dalla chiarezza, ma dalle leggi universali del linguaggio, e da volerci uno sforzo, una volontà deliberata d'esprimersi diversamente dall'uso comune, per lasciarla fuori.

In qualunque poi delle due maniere si voglia leggere quel passo, più d'una ragione, come abbiamo accennato, ci par che s'opponga all'interpretazione suddetta. Prima di tutto, sarebbe una cosa troppo singolare, che lo scrittore, volendo parlare d'un fatto che riguardava solamente i possessori delle terre, avesse adoprata una parola d'un senso così generale, come *populi*. E non sarebbe cosa meno strana che avesse addotto per motivo della divisione l'esser questi possessori aggravati dai Longobardi: come se ci fosse voluto altro che la volontà di questi; come se i possessori romani fossero stati in condizione di venire a patti; come se una tal cosa, o una cosa qualunque potesse essere avviata da loro. Qual mezzo avevano i possessori italiani di trattar tra di loro degl'interessi comuni? Chi era che potesse proporre, stipulare, che dico? supplicare, piangere in nome di tutti? E poichè ciò che ha dato principalmente occasione d'immaginare una divisione delle terre tra Romani e Longobardi, è una tal quale analogia con altri fatti di questo genere, e fatti certi, non sarà fuor di proposito l'osservare quanta e quanto essenziale differenza corra tra questi fatti certi e quell'immaginato. Parlando del come gli Eruli siano diventati possessori d'una parte delle terre romane, la storia dice semplicemente che questa fu ad essi concessa dal loro capo Odoacre[1]; nelle leggi de' Burgundi e in quelle de' Visigoti, i due terzi delle terre si dicono assegnati ai Barbari dalla liberalità, dalla munificenza de' re barbari[2]; e i Longobardi sarebbero arrivati al possesso per mezzo d'un accomodamento, d'una trattativa! ci sarebbe voluto un invito degli antichi possessori! di que' possessori che poco prima essi scannavano allegramente!

Due interpretazioni ha proposte il signor Troya: una della lezione più comune, l'altra d'una nova variante. E quella e questa, secondo l'illustre autore, verrebbero ugualmente a significare un aggravamento

1 ... *partem agrorum quos Odoacer factioni suæ concesserat inter se Gothi diviserunt.* Procop. Bell. Goth. Lib. I, cap. I.

2 ... *ut quicumque agrum cum mancipiis, seu parentum nostrorum, sive largitate nostra perceperat* ... Lex Burgund. LIV, 1.

... *iis qui agris et mancipiis nostra munificentia potiuntur* ... Ibid.

... *aut de terra Romani Gothus sibi aliquid audeat usurpare aut vendicare, nisi quod de nostra forsitan ei fuerit largitale donatum.* Leg. Wisigoth. Lib. X, tit. 8.

della condizione de' *tributarii:* senonchè nella prima questo aggravamento sarebbe alquanto specificato; nella seconda sarebbe enunciato solamente in una forma generalissima.

« I popoli *aggravati* furono in nuova maniera divisi che non dianzi, e però crebbe il loro *aggravio* mercè un nuovo sorteggio di quelli che rimasero nell'altra metà delle sostanze non cedute da' Duchi ad Autari [1]: » tale è il significato che al signor Troya pare il più probabile, della lezione comune: *populi tamen aggravati per langobardos hospites partiuntur.* Ma anche qui osiamo dire che si fa violenza a quest'ultimo vocabolo, il quale, se il contesto lo richiedesse, potrebbe bensì voler dire che furono divisi, ma non già che lo furono una seconda volta, e in un'altra maniera. E di più, non si vede come potesse avvenire questo novo sorteggio. Che i *tributarii* fossero stati ridotti a una servitù più bassa e più gravosa, s'intenderebbe; ma come potevano esser divisi di novo, quando erano già diventati proprietà di tali e tali Longobardi?

L'altra, come s'è detto, e come è noto, è non solo un'interpretazione, ma una lezione affatto nova. In cinque codici il signor Troya ha trovato *patiuntur*, in vece di *partiuntur.* E, senza però ammettere per sicura questa lezione, la spiega condizionatamente così: « I Duchi dettero la metà delle loro sostanze ad Autari; *nondimeno* (tamen) *i popoli aggravati dagli Ospiti o stranieri Longobardi ne patirono:* ciò vale che vollero i Duchi rifarsi, taglieggiando nuovamente i Romani, ed imponendo loro *aggravio* maggiore del tributo d'un terzo de' frutti [2]. » Troppe ragioni però ci pare che portino ad attribuire quel *patiuntur* a un errore d'un amanuense, o d'amanuensi. Prima di tutto, ci vorrebbe molto per ammettere che Paolo abbia potuto dare al verbo *pati* una significazione così inusitata: significazione che quel verbo ha bensì acquistata, trasformandosi, in qualche idioma neo-latino; ma per l'aggiunta d'una particella. *Patirono*, assolutamente detto, riuscirebbe non meno strano di *patiuntur.* E quand'anche si volesse passar sopra questa difficoltà, rimarrebbe l'altra maggiore, che, letto e interpretato così, il passo presenterebbe un senso contradittorio. Se dopo aver riferita la cessione fatta dai duchi al novo re, lo storico avesse voluto aggiungere che quelli, per rifarsi, avevano accresciuto l'aggravio ai *tributarii;* in vece di *nondimeno,* avrebbe dovuto dire: per questa

1 Discorso, ecc. § XLIV.
2 Ibid. § CCLXXXVII.

cagione. All'opposto, il *nondimeno* sarebbe andato a pennello nella frase seguente, in vece del *davvero* messoci da Paolo (*erat sane hoc mirabile*); giacchè qual cosa meno adattata della bontà e della giustizia a far parer naturale che a degli uomini senza colpa e senza difesa siano stati accresciuti i pesi e i patimenti?

Contro tutt'e due queste interpretazioni poi, sta anche l'argomento addotto dianzi, che la parola *populi* non può credersi applicata dall'autore a quelli ch'erano stati *per hostes divisi, ut tertiam partem suarum frugum persolverent*, cioè ai possessori di terre, i quali non costituivano nè un popolo naturale, nè un popolo politico.

Questa necessità di distinguer le cose dove sono così diverse le parole, è stata notata, credo per la prima volta, da Gino Capponi, nella prima delle sue *Lettere sulla dominazione dei Longobardi in Italia*[1], lettere ricche di varia dottrina, e di vedute filosofiche; dove è anche proposta una nova interpretazione, fondata in parte su questa distinzione medesima, in parte su un'analogia indiretta tra le voci, *aggravati* e *tributarii*. « Trovo nel Du Cange: *gravaria*, canoni o responsioni sulle terre; *gravatores*, esattori o pubblicani, o birri d'un conte o d'altro signore; *gravitas*, aggravio, carico, esazione, tributo: e quest'ultimo significato chiaro apparisce nel Teodosiano. Per me dunque gli aggravati altro non sono che i tributari; i quali rimasero divisi com'erano, ovvero soggiacquero ad un'altra partizione: *partiuntur per langobardos hospites*. I duchi cederono al re la metà delle sostanze acquistate con lo spoglio de' nobili e de' potenti; ma ritennero per sè, o novamente divisero tra di loro i popoli tributari. Popolo e nobili erano tutt'altra cosa nell'intendere del Diacono; che poco sopra aveva detto le sostanze o possessioni dei duchi venire da' nobili romani: per questo pose quel *tamen*, il quale distingue le due qualità di possessi. » Noi, dopo esserci approfittati di quest'osservazione contro gli altri interpreti, ce ne serviamo arditamente anche contro il venerato e caro Gino, che ce l'ha somministrata. Quelli che Paolo dice essere stati fatti *tributarii*, fossero o non fossero tutti nobili e potenti, erano però tutti possessori di terre: quindi il *populi* non può riferirsi a loro, nè a una parte qualunque di loro.

Dopo tanti tentativi (così crediamo di poterli chiamare, non essendo nessuna di queste interpretazioni riuscita a levar di mezzo l'altre) pare che si dovrebbe dar la cosa per disperata, se non ne rimanesse uno

1 Nell'Archivio Storico Italiano; Appendice N.° 7.

semplicissimo, e trascurato per una cagione che abbiamo accennata fin da principio. La supposizione *a priori*, che questo *per Langobardos hospites partiuntur* dovesse aver relazione col *per hostes divisi*, ha fatto che si sia cercato esclusivamente un significato che spiegasse una tal relazione, e non si sia pensato a guardare se qualchedun altro ne potesse resultare dal diverso valore di qualche vocabolo, e da una diversa efficacia di qualche forma grammaticale. E ci pare che ne resulti uno affatto consonante e con l'intento del passo intero, e con le circostanze del momento storico.

Le parole *populi aggravati* sono prese da tutti per un nominativo plurale: i popoli aggravati. E non ci sarebbe che dire se, intese così, concorressero a produrre un senso soddisfacente. Ma ciò non essendo, bisogna pur badare che potrebbero essere anche un genitivo singolare, e voler dire: del popolo aggravato. È vero che allora la frase rimane senza nominativo; ma lo ritroviamo subito nell'antecedente: *Duces qui tunc erant, omnem substantiarum suarum medietatem regalibus usibus tribuunt .... populi tamen aggravati per Langobardos hospites partiuntur.* L'accusativo lo troviamo in questo *hospites*, staccandolo dal *per Langobardos*. E abbiamo così un contesto grammaticalmente regolarissimo, e da potersi tradurre letteralmente così: I duchi cedono al re la metà delle loro sostanze; e nondimeno dividono tra i Longobardi gli *ospiti* del popolo aggravato.

Ma, e il senso?

Se non c'inganniamo, n'esce uno affatto a proposito, quando si badi che nel medio evo la voce *hospites*, tra i vari suoi significati e, per dir così, sotto-significati, ebbe anche quello di: poveri erranti, senza ricovero. Eccone un esempio d'un capitolare di Carlomagno: *Ut (Presbyteri) hospitales sint: quia multi qui sciunt hospitem supervenire ad Ecclesiam suam, fugiunt. Apostolus jubet, et cetera Scriptura divina, sectando sequi. Illi e contrario faciunt, et pauperibus subvenire metuunt* [1]. Ognuno vede che qui c'è qualcosa di più che nell'*hospes* della latinità gentilesca: è il forestiere raccomandato, non solamente all'amicizia particolare, ma alla carità universale; e nel forestiere è principalmente contemplata la qualità di povero. Questa sublime alterazione di senso era venuta dalla Volgata, come s'indovinerebbe, ma è anche indicato in un altro capitolare di Carlo medesimo: *Hospites, peregrini et pauperes, susceptiones regulares et canonicas per*

1 Capitulare V incerti anni, Cap. 8; Baluz. T. I, p. 534.

loca diversa habeant: quia ipse Dominus dicturus erit in remuneratione magni diei: Hospes eram, et suscepistis me [1]. Fu poi questa voce adoprata per estensione a significare anche poveri in genere; e il Ducange ne cita un esempio caratteristico. In una costituzione, dell'anno 889, di Ricolfo vescovo di Soissons, nella quale è proposta la regola di vari concili sulla distribuzione dell'entrate ecclesiastiche, è detto: *Quarta (pars) hospitibus*, in vece di *pauperibus*, che è la parola usata da que' concili. E di qui le voci, *hospitium*, *hospitale*, *hospitalitas*, e altre [2], appropriate a significare e quartieri e edifizi destinati ad albergare o pellegrini, o viandanti poveri, o poveri anche paesani, o finalmente ammalati.

Per veder poi quali potessero essere, al momento della restaurazione del regno, questi disgraziati raminghi, basta rammentarsi ciò che lo storico racconta dell'interregno. « Sotto il comando di questi duchi, i Longobardi invasero e soggiogarono la maggior parte dell'Italia non ancora conquistata, spogliando chiese, ammazzando sacerdoti, diroccando città, sterminando popolazioni intere [3] ». Certo, quest'ultime parole non sono da intendersi letteralmente: molti si sottrassero con la fuga alla strage; molti abbandonarono per disperazione i luoghi dove non avevano più nè ricovero, nè vitto, e non c'era chi gliene potesse dare; e le parti d'Italia meno maltrattate, e particolarmente quelle ch'erano state occupate da Alboino, dovevano formicolare di questi rimasugli d'un popolo oppresso, ridotto all'estremo della miseria, messo in fondo. Chè, interpretando così l'*aggravati* di Paolo, noi non abbiamo, è vero, alcun esempio diretto sul quale fondarci; ma un tal senso, come ha una probabilità bastante dall'analogia, così ne riceve una fortissima dal complesso del racconto. È evidente che lo storico vuol rappresentare la restaurazione del poter regio come un momento di riordinazione civile, e anche d'uno straordinario miglioramento morale. Ma, succinto, o piuttosto digiuno al suo solito, ne tocca due fatti soli. Que' duchi, così avidi di possesso, cedono al re la metà delle grandiose sostanze acquistate col mezzo della strage e della rapina; e nondimeno provvedono a quel miserabile sciame di sbandati, distribuendoli tra i Longobardi,

1 Capitul. Aquisgran. Cap. 73; Baluz. T. I, pag. 238.

2 V. il Ducange.

3 *Per hos Langobardorum duces, septimo anno ab adventu Albuuin et totius gentis, spoliatis ecclesiis, sacerdotibus interfectis, civitatibus subrutis, populisque, qui more segetum excreverant, extinctis, exceptis his regionibus quas Albuuin ceperat, Italia ex maxima parte capta et a Langobardis subjugata est.* II, 32.

cioè assegnandoli ripartitamente e proporzionalmente ad essi, da mantenere e da ricoverare sulle terre e nelle case delle quali erano diventati possessori di fatto. La ragione del *nondimeno* comparisce qui chiarissima: i duchi medesimi, ch'erano, e prima, e sicuramente anche dopo la cessione, i principali tra i novi possessori, presero la loro parte di quegli *ospiti:* malgrado lo sproprio, s'addossarono un peso. E la relazione non ci pare meno chiara col passo che vien dopo: *Erat sane hoc mirabile in regno Langobardorum*, ecc. Que' due fatti, uno di liberalità, l'altro di commiserazione, se non di giustizia, fatti da parere strani subito dopo un'epoca di rapine e di sangue, l'autore li lega, e in certa maniera li conferma col fatto generale (quanto autentico non importa), d'un cambiamento maraviglioso avvenuto ne' costumi e nelle disposizioni di tutta la nazione. « Non una violenza, non un'insidia, non un sopruso; nessuno oppresso, nessuno spogliato: » cioè nessuna delle cose che negli anni atroci dell'interregno erano state abituali. E nello stesso tempo, il ricovero dato a que' raminghi aiuta a render ragione dell'esser diventato così quieto il paese, così sicure le strade *(non erant furta, non latrocinia: unusquisque quo libebat securus sine timore pergebat);* perchè in una tale moltitudine, insieme co' pazienti e con gli avviliti, ci dovevano essere anche i disperati.

Finalmente, poichè s'è dovuto parlare del codice ambrosiano, osserveremo che questa interpretazione è la sola, delle proposte finora, che s'accomodi con la lezione genuina di esso. Non che noi crediamo che l'autorità di quel codice, solo contro tanti, basti per far credere che quella lezione sia la vera: ci pare anzi molto più probabile che la voce *hospicia,* la sola per cui essa differisce dalla lezione comune, ci sia entrata per errore d'un amanuense che o abbia letto male, o, come congetturò il signor Professore Capei [1], abbia sostituita una glossa al testo. Citiamo questa variante in quanto ci pare che l'autore di essa, storpiando materialmente il testo, l'intese formalmente come noi. *Hospitia,* come s'è già osservato, significava anche quartieri o edifizi destinati ad alloggiare, di passaggio o stabilmente, viandanti o poveri. E quindi la frase: *populi aggravati per Langobardos hospitia partiuntur*, viene a dire, in una maniera meno naturale certamente, come deve accadere a chi altera l'espressioni altrui, ma pure viene a dire la cosa medesima, cioè: ripartirono tra i Longobardi de' ricoveri per il popolo aggravato [2].

1 Discorso citato, § 16.

2 Questa intenzione ci pare espressa ancora più apertamente nella lezione del codice

Abbiamo mantenuta la promessa fatta fin da principio, che la nostra interpretazione non manderebbe avanti neppure un passo la gran

di Bamberga, pubblicata dal signor Bianchi-Giovini (Rivista Europea, novembre e dicembre 1845), con un'interpretazione, ingegnosa nel sistema da lui adottato intorno alle relazioni tra gl' Italiani e i Longobardi. La lezione è questa: *Cum autem populi gravarentur, Langobardi, hospites advenientes inter se dividebant.* Qui i divisi sono esplicitamente gli *hospites;* e che per questo vocabolo l'autore, qualunque sia, di questa lezione abbia inteso persone bisognose di ricovero, l'indica chiaramente l'aggiunto *advenientes* fratello carnale d'un altro che fu usato nel medio evo, appunto per circoscrivere a un tal significato quel nome che n'aveva diversi. In due capitolari di Carlo il Calvo si legge: *Ut missi nostri, per civitates et singula monasteria, hospitalitatem* supervenientium hospitum, *et receptionem pauperum, disponant et ordinent* (Baluz. T. II, p. 53 e 203). La stessa formola si trova in una relazione delle consuetudini d'un monastero: *Omnes* hospites supervenientes *cum lectione divina suscipiunt* (Ibid. p. 1382). E la voce *advenans,* usata ellitticamente in forma di sostantivo, come si vede nella frase citata dal Ducange (ad h. v.): *Tria receptacula peregrinorum et advenantium construxit,* pare piuttosto una corruzione di *adveniens,* che un derivato di *advena.* L'associazione così naturale di *adveniens* con *hospes,* si può sospettare che fosse già d'un uso molto antico, poichè si trova, e ripetutamente, in Vitruvio. *Praeterea dextra ac sinistra domunculae constituuntur habentes proprias ianuas, triclinia et cubicula commoda, uti* hospites advenientes *non in peristylia, sed in ea hospitalia recipiantur. Nam cum fuerint Graeci delicatiores et fortuna opulentiores,* hospitibus advenientibus *instruebant triclinia, cubicula,* ecc. (De Architect. Lib. VI, Cap. 7, ex recens. J. G. Schneider, vulgo 10).

Non dobbiamo però farci belli d'esserci incontrati con quell'autore nell'interpretazione del secondo passo, senza avvertire che il primo fu da lui inteso in una maniera diversa dalla nostra, e come dalla più parte degl' interpreti moderni. *Reliqui*, dice, *qui remanserant, partiti sunt per Langobardos, ut annualiter eis censum darent tertiam partem de vectualio quot habebant.* Ma non crediamo che quest'autorità basti per annientare gli argomenti addotti da noi contro una tale interpretazione. La congettura riferita nel giornale suddetto, che « gli esemplari stampati siano un lavoro posteriore di Paolo Diacono, che rifece, interpolò, amplificò, abbellì i concetti del suo libro, » e che il codice di Bamberga contenga una sua prima dettatura, non ci pare che abbia quei caratteri d'evidenza che, in mancanza di prove positive, si richiederebbero per una cosa tanto straordinaria. « La prima idea, » giacchè abbiamo la fortuna di poter esprimere il nostro sentimento con parole altrui, e autorevoli, « la prima idea la quale spontanea si presenta all'animo è: che il Codice di Bamberga contenga in vece un raffazzonamento posteriore della Storia di Paolo. » (Capei, Nota aggiunta al Discorso citato). Infatti, anche al solo confronto de' due capitoli citati per saggio, le differenze tra i due testi sono tali e di tal genere, da non lasciar credere così facilmente che questi possano venire da una stessa mano. Prima di tutto, in quanto alla dettatura, le differenze non sono meramente di stile, « negli esemplari a stampa, fiorito ornato ed

questione dello stato degl'Italiani sotto i Longobardi. Se però fossimo riusciti a levar di mezzo una pietra d'inciampo, e a prevenire altre ricerche,

ammanierato; nel codice di cui si parla, semplice e sommamente naturale. » Sono differenze di lingua: non è un uomo che usa in due diverse maniere il latino che sa: sono due, che hanno una molto diversa cognizione del latino. Non s'intende, per esempio, come mai l'uomo ch'era in caso di scrivere nella supposta seconda maniera (e lasciamo da una parte ch'era l'abbreviatore di Festo), come mai avrebbe potuto scrivere la prima volta: *nullus alieni faciebat violentia, nulla fraus ibi erat, necne aliquem injuste angariabat*. La semplicità del linguaggio consiste nell'adoprare i termini propri; la naturalezza viene dal secondare le proprie abitudini: qui in vece è ignoranza de'termini e mancanza d'abitudine. E non si dica che Paolo, scrivendo in una lingua straniera, fors'anche morta (poichè chi può conoscere il momento della nascita e della morte delle lingue?), poteva, quando non ci mettesse studio, ricadere nell'abitudini della lingua o delle lingue, Dio sa quali, che parlava. Mettendo pure il *violentia* in vece di *violentiam* a carico dell'amanuense, e lasciando da parte l'*alieni*, messo per *alii* o *aliis*, quel *necne* così fuori di concerto non è forma straniera, è strafalcione; non è d'un trascurato che dimentica, è d'un ignorante che va a tasto, e tira a indovinare. E alla disattenzione d'un rifacitore ignorante, piuttosto che a una strana leggerezza dell'autore, pare che sia da attribuirsi anche una differenza di tutt'altro genere, e che riguarda un fatto positivo. *Quadraginta alii duces per quadraginta civitates constitutis*, si legge nel codice di Bamberga, dove gli altri hanno: *Sed et alii extra hos in suis urbibus triginta duces fuerunt*. Pare, dico, difficile che Paolo avesse notizie così vacillanti intorno a un fatto della sua nazione, e fatto che, secondo tutte le probabilità, era durato, senza cambiamento, fino al suo tempo; e s'intende in vece facilmente che un uomo d'un altro paese, e d'un altro secolo, sbagliasse nel rilevare il numero, senza che nessuna cognizione anteriore lo facesse avvedere dell'importanza dello sbaglio. Finiremo con l'osservare una differenza d'un altro genere ancora. È noto che nella descrizione de' guasti fatti da'Longobardi in Italia, Paolo seguì, bene o male, Gregorio di Tours; anzi, nella lezione comune si trovano due frasi incidenti prese di pianta da questo scrittore: *spoliatis ecclesiis, sacerdotibus interfectis* (Paul. Diac. II, 32; Gregor. Tur. Hist. Franc. IV, 41). Nel codice di Bamberga, a queste parole sono sostituite quest'altre: *multæ ecclesiæ destructæ sunt, et multi sacerdotes interfecti*. Ora, non par naturale che uno cominci dal sostituire, per arrivar poi all'operazione così semplice di copiare.

Aspettando la pubblicazione del codice intero, e il giudizio definitivo degli eruditi, noi crediamo che queste poche osservazioni rendano fin d'ora più probabile la congettura che esso contenga un'interpretazione, una specie di glossa perpetua, fatta da uno che sapeva poco il latino, a uso di quelli che lo sapevano méno di lui.

Dall'esserci nel codice medesimo opere d'altri autori, le quali, « tranne poche varianti, corrispondono letteralmente colle edizioni stampate, » il dotto straniero, al quale se ne deve la notizia, argomenta che « le variazioni non si possano attribuire al copista. » E con ragione; ma, dopo ciò, rimane ancora da vedere se l'esemplare trascritto fedelmente da costui contenesse un primo lavoro di Paolo, o un rifacimento d'un altro.

ci potrà esser perdonato d'avere spese tante parole intorno a un così minuto argomento. A ogni modo, questa questione così importante per la storia patria è stata trattata da scrittori delle diverse parti d'Italia, non so se con maggior discordia di pareri, o con maggior benevolenza degli animi, dimanierachè il discutere è stato quasi uno studiare insieme; e per questa parte almeno, abbiamo fiducia di non aver guastato.

CAPITOLO V.

DELLA PARTE CHE EBBERO I PAPI NELLA CADUTA DELLA DINASTIA LONGOBARDA.

È uno de' punti della storia, sui quali i giudizi de' fatti, dell' intenzioni, e delle persone sono i più discordi e i più imbrogliati, perchè è stato quasi sempre in mano di scrittori di partito. Le notizie che ce ne rimangono, sono già sospette nella loro origine, poichè si trovano a un di presso tutte, o nelle lettere de' papi stessi, cioè d' una parte interessata, o nelle vite di essi scritte da Anastasio, o da chiunque fosse, con una scoperta parzialità. In quanto ai moderni, alcuni, scrivendo in odio della religione, in tutto ciò che i papi hanno fatto, voluto, detto, o anche sofferto, non videro altro che astuzia o violenza; altri, senza un fine irreligioso, ma ligi alla causa di qualche potentato, il quale era o credeva d' essere in questione di non so che diritti coi papi, cercarono di metter sempre questi dalla parte dell' usurpazione, e del torto. Alcuni de' loro apologisti sostennero coi mezzi medesimi la causa contraria. Quindi da una parte e dall' altra questioni mal poste, o a caso o a disegno, dissimulato o travisato ciò che non faceva per la causa protetta dallo scrittore, discussioni tenebrose d' erudizione o di principi, introdotte opportunamente, nel momento in cui le cose potevano cominciare a diventar chiare; dimanierachè fortunato il lettore che s' accorge di non aver ricavata da que' libri la vera cognizione de' fatti.

In altri scrittori si vede uno spirito di partito nato da motivi e da disposizioni più degne, ma però sempre partito. Taluni compresi da una venerazione sinceramente pia per la dignità de' sommi Pastori, sdegnati della parzialità ostile con cui molti di essi erano stati trattati, hanno difeso, giustificato si può dire ogni cosa. Altri invece sdegnati dell' abuso che alcuni papi fecero della loro autorità, non hanno fatta distinzione nè di tempi, nè di circostanze, nè di persone; hanno veduto in tutte l' azioni di tutti i papi un disegno profondo, continuo, perpetuo d' usurpazione e di dominio; e sono stati portati a rappresentare tutti i nemici di quelli, come vittime per lo più mansuete sotto il coltello inesorabile del sacerdote. Ed è una cosa da far veramente stupore, che scrittori per altro retti e non di vista corta, ma dominati da questo spirito, chiedano ai posteri lacrime, non per la morte dolorosa, non per que' patimenti che ognuno compiange e che ogn' uomo può provare, ma per la perdita del

potere, per l'andare a voto i disegni ambiziosi d'uomini che deliberatamente, imperturbabilmente, ne hanno fatte sparger tante.

Quando una questione storica è diventata così una disputa di partito, i lettori sono per lo più disposti a supporre mire di partito in chiunque la tratti di nuovo; e tanto più, quando la sua opinione sia assolutamente favorevole a una delle parti. Tale è il caso di chi scrive questo discorso: e cosa fare in questo caso? Dire la cosa proprio come la si pensa, e lasciar poi che ognuno l'intenda a modo suo. Chi scrive protesta dunque, che il giudizio, che dall'attenta considerazione de' fatti s'è formato nella sua mente sull'ultime differenze tra i Longobardi e i papi, è decisamente favorevole a quest'ultimi; e che il suo assunto è di provare che la giustizia, (non l'assoluta giustizia, che non si cerca nelle cose umane) era dalla parte d'Adriano, il torto dalla parte di Desiderio; e nulla più. Che se chi difende un papa vien riguardato come l'apologista di tutto ciò che tutti i papi hanno fatto, o che è stato fatto in loro nome; se molti non sanno immaginare che si possa voler provare che un uomo, una società ha avuto ragione in un caso, se non col fine di favorire tutta la causa, tutto il sistema al quale quell'uomo e quella società si risguardano come uniti, lui non ci ha colpa; e il fine che si propone davvero, è di dire quella che gli par la verità, e di dirla tanto più di genio, quanto più è stata contrastata.

Nella lunga lotta tra i re longobardi e i papi, ciò che è stato più osservato sono le mire ambiziose di questi: è il testo ordinario della questione; lì battono l'accuse e le difese. Ma l'importanza data a questo punto è un effetto di quell'abitudine strana di non vedere nella storia quasi altro che alcuni personaggi. Non si trattava solamente di papi e di re; e in una vasta discussione d'interessi com'era quella, l'ambizione degli uni o degli altri è una circostanza molto secondaria. Si sa che gli uomini i quali entrano a trattare gli affari d'una parte del genere umano, ci portano facilmente degl'interessi privati: trovar de' personaggi storici, che gli abbiano dimenticati o posposti, quella sarebbe una scoperta da fermarcisi sopra. Ma nel conflitto tra quelle due forze s'agitava il destino d'alcuni milioni di uomini: quale di queste due forze rappresentava più da vicino il voto, il diritto di quella moltitudine di viventi, quale tendeva a diminuire i dolori, a mettere in questo mondo un po' più di giustizia? Ecco, a parer nostro, il punto vero della discussione.

Per formarne un giudizio, bisogna pur risolversi a dare un'occhiata ai fatti: toccheremo i principali con tutta quella brevità che si può conciliare con l'esattezza necessaria; dimanierachè ce ne sia abbastanza per

decidere a quale delle due cause debba darsi il voto, non dirò d'ogni Italiano, ma d'ogni amico della giustizia.

Roma e l'altre parti d'Italia non conquistate da' Longobardi, e possedute ancora, o con vero esercizio di potere o in titolo, dagl'imperatori greci, furono nell'ottavo secolo, quasi ogni momento, invase, o corse, o minacciate da quelli. Gli ultimi loro re, Liutprando e Ildebrando, Ratchis, Astolfo, Desiderio, fecero, chi una, chi due, chi più spedizioni sul territorio romano, assediando qualche volta Roma, e facendo sempre bottino, e stragi. Quali erano per gli abitanti i mezzi di difesa? L'impero, spesso distratto in altre guerre, e certo, nè più forte, nè meglio governato di quando aveva lasciato invadere l'altra parte d'Italia, non poteva, da sè, difender meglio il resto: e un esempio segnalato della sua debolezza si vide quando, essendo il territorio di Ravenna invaso da Liutprando, l'esarca Eutichio non seppe far altro che pregare papa Zaccaria, che implorasse dal re longobardo la cessazione delle ostilità [1]. I Romani erano quali gli aveva preparati di lunga mano la viltà fastosa, e l'irresolutezza arrogante de' loro ultimi imperatori, la successione e la vicenda dell'invasioni barbariche, il disarmamento sistematico e l'esercizio dell'arti imbelli, in cui furono tenuti da' Goti, la dominazione greca, forte solamente quanto bastava ad opprimere; erano quali gli avevano fatti de' secoli d'inerzia senza riposo, di dolori senza dignità, di stragi senza battaglie; secoli in cui per far diventare il nome romano un nome di disprezzo e d'ingiuria, quelli che lo portavano, sostennero più severe fatiche, più rigorose privazioni, più inflessibili discipline, che i loro antenati, per renderlo terribile e riverito all'universo. Senza ordini militari, senza condottieri illustri, senza memorie di gloriosi fatti recenti, e quindi privi di quell'animo che in gran parte è il frutto di tutte queste cose, come avrebbero potuto resistere all'impeto di quelle bande che nelle città conquistate avevano ritenuta la disciplina dell'antiche foreste, che avevano imparate con la prima educazione l'arti dell'invasione, e che vedevano ne' Romani piuttosto una preda che un nemico? Tutto era dunque per questi scoraggimento, gemito, disperazione. Anastasio parla, è vero, in varie occasioni, dell'esercito romano; ma quanto e quale fosse, si può arguire dal vedere che, ne' momenti gravi, quel po' di fiducia si fondava sempre o sulle suppliche o sull'aiuto straniero. Quando un popolo è venuto o portato a questa condizione, non ha più nulla a sperare, nemmeno la compassione e l'interessamento della posterità. Austeri scrittori, seduti accanto al loro fuoco,

1 Anastas. in Vita Zachariæ; Rer. Ital., Tom. III, pag. 162.

lo accusano davanti a questa con ischerno e senza pietà: e tale è l'avversione loro per la viltà di esso, che non di rado scusano, lodano i suoi persecutori, li guardano quasi con compiacenza, purchè nel carattere di essi ci sia qualcosa di aspro e di risoluto, che denoti una tempra robusta. Eppure il più forte sentimento d'avversione dovrebb'essere per la volontà che si propone il male degli uomini: e per quanto profondamente essi siano caduti, un senso di gioia deve sorgere nel cuore d'ogni umano, quando veda per essi nascere una speranza di sollievo, se non di risorgimento.

Questa speranza, i Romani non potevano averla in altri che ne' pontefici. Roma, così incapace per sè di farsi temere, aveva nel suo seno un oggetto di venerazione, e qualche volta di terrore, anche per i suoi nemici, un personaggio per cui verso di essa si volgeva da tanta parte di mondo uno sguardo di riverenza e d'aspettazione, per cui il nome romano si proferiva nell'occasioni più gravi. E mentre le ragioni di giustizia, di proprietà, di diritto delle genti, non sarebbero state nè ascoltate nè intese dai barbari, i quali avevano un loro sistema di diritto fondato sulla conquista, questo solo personaggio poteva pronunziar parole che diventavano un soggetto d'attenzione e di discussione: era un Romano che poteva minacciare e promettere, concedere e negare. A quest'uomo dunque si dovevano volgere tutti i voti, e tutti gli sguardi de' suoi concittadini; e così infatti avveniva. I papi, nelle tribolazioni di quell'infelice popolo, chiedevano o forze ai Greci, o pietà ai Longobardi, o aiuti ai Franchi, secondo che la condizione de' tempi permetteva di sperar più in un rimedio che nell'altro. L'ultimo fu il più efficace; ma per vedere, se l'effetto principale dell'intervento de' Franchi sia stato di soddisfare un'ambizione privata de' papi o di salvare una popolazione, basta guardare alla sfuggita in quali occasioni i Franchi siano stati chiamati dai papi. Gregorio III chiede aiuto a Carlo Martello, quando gli eserciti de' Longobardi mettono a sacco il territorio romano [1]; Stefano II ricorre a Pipino, quando Astolfo, poco dopo aver conclusa la pace per quarant'anni, assale Roma, pretende da' cittadini che si riconoscano tributari, finalmente minaccia i Romani di metterli tutti a fil di spada, se non si sottopongono al dominio longobardico [2].

Dopo le due fughe e i due giuramenti d'Astolfo, e la donazione di Pipino, i richiami de' papi ai Franchi s'aggirano intorno agl'indugi de' Longobardi nello sgomberare le terre donate da Pipino, e insieme intorno

1 Epist. Greg. ad Car. Mart. in Cod. Carol. 1.

2 Anast.; Rer. It., T. III, pag. 166: e le lettere di Stefano nel Codice Carolino.

alle nuove invasioni di essi sul territorio romano. Nel primo lamento molti non vedon altro che un dolore ambizioso de' papi, e fanno carico a questi d'aver mosso cielo e terra per una loro causa privata: a noi però, come abbiam detto, è impossibile di riguardare come causa privata una contesa nella quale si trattava se una popolazione sarebbe stata conservata come conquista dai barbari, o libera da quelli. I mali orrendi delle spedizioni continue non erano certo un dolore privato de' papi; e Paolo I non pregava per sè solo, quando implorava l'aiuto di Pipino contro i Longobardi, che passando per le città della Pentapoli avevan messo tutto a ferro e a fuoco [1]; nè Adriano, quando i Longobardi commettevano saccheggi, incendi, e carnificine nei territori di Sinigaglia, d'Urbino, e d'altre città romane, quando assalendo all'improvviso gli abitanti di Blera, che mietevano tranquillamente, uccisero tutti i primati, portarono via molta preda d'*uomini* e d'armenti, e misero il resto a ferro e a fuoco [2].

1 Pauli ad Pip. Epist. in Cod. Car. 15.

2 Anastas., pag. 182. — Più d'uno storico e più d'un pubblicista dissero che Pipino, donando alla Chiesa romana un paese che faceva parte dell'Impero, aveva donato l'altrui; altri sostennero che quel paese era diventato suo per ragione di guerra: ed è ciò che, nelle *Notizie Storiche*, abbiamo chiamato una questione mal posta. Una contradizione aperta e cortese (due eccellenti qualità, senonchè in questo caso c'è un grand'eccesso della seconda) ci avverte che avremmo dovuto addurre la ragione di quest'opinione, e, prima di tutto, enunciarla più chiaramente. « La questione » ci viene opposto, « se pure si può chiamarla tale, non fu tronca nè nel fatto nè nel diritto. Perchè, in quanto al diritto, Astolfo, dal quale Pippino, o vogliamo dire Stefano, riceveva le città, non poteva trasferire in altri più di quello ch'egli medesimo aveva in sè; e se Stefano e Pippino lo tenevano e lo chiamavano pubblicamente usurpatore, il diritto dell'usurpatore, sustanzialmente vizioso, non poteva divenire buono solamente perchè da quello si trasferiva in altri. E in quanto al fatto, Pippino non conquistò mai *materialmente*, nè sul Longobardo nè sul Greco, quelle città, una parte delle quali il papa stesso non ebbe per un gran pezzo di poi; e quelle che ebbe allora, e le altre che ebbe di poi, tutte le ricevette dalle mani del Longobardo. » (Ranieri, Storia d'Italia dal V al IX secolo, Lib. 2.°). La ragione che avremmo dovuta allegar più a tempo, e la quale vorremmo che valesse a giustificarci presso il dotto e ingegnoso oppositore, è che tra Pipino, Costantino e Astolfo non si trattava del mio e del tuo. Se uno si lascia rubar l'orologio, il giudice, potendo, glielo fa restituire; e se quel trascurato se lo lascia rubare una seconda, una terza, una quarta volta, altrettante gli è restituito, se si può. E questo, perchè l'orologio non ha il diritto d'esser preservato da' ladri, nè altro diritto di sorte veruna: il solo che n'abbia in questo caso è il proprietario, per trascurato che sia. Ma sugli uomini la è potestà, e non proprietà; e la potestà è legata a delle condizioni di tutt'altro genere: delle quali una essenzialissima è che questa

Chi vuol più fatti ne troverà nelle lettere de' papi e nelle loro vite. Abbiam citato questi pochi per un saggio: e l'ultimo ci sembra degno d'esser notato particolarmente, per quella strage de' primati, che è una ripetizione di quello che i Longobardi avevan fatto nelle prime occupazioni. Siamo ben lontani dall'affermare che questi due fatti bastino per far supporre che l'uccisione de' principali proprietari fosse una parte del loro sistema di conquista; ma se ci fossero dati più numerosi per poterlo stabilire, non si può negare che con ciò si verrebbe a spiegare il perchè tra tutte le storie delle dominazioni barbariche, la longobardica sia quella in cui figura meno la popolazione indigena; e si potrebbe con più facilità arguire a qual condizione dovesse esser ridotta la parte che i vincitori lasciavano viva.

Si dirà qui senza dubbio, e molto a proposito, che per i fatti tra i Longobardi e i Romani non si deve stare in tutto alle grida de' papi [1], nè all'asserzioni di Anastasio; e certo, si può supporre esagerazione nell'une e nell'altre. Ma si badi che si potrà bensì disputare sul più e sul meno delle violenze e delle soverchierie crudeli fatte da' Longobardi ai Romani, ma che (e qui sta il punto vero della questione) le soverchierie e le violenze sono sempre da una parte: dell'altra non è fatta menzione che per il suo spavento, per le sue processioni, e al più per qualche vano e misero preparativo di difesa.

Si veda ora che sugo abbiano quelle parole del Giannone: « I Pontefici romani, e sopra tutti Adriano, che mal potevano sofferirli (i Longobardi) nell'Italia, come quelli che cercavano di rompere tutti i loro disegni, li dipinsero al mondo per crudeli, inumani, e barbari; quindi avvenne che presso alla gente, e agli scrittori delle età seguenti,

potestà voglia efficacemente e possa effettivamente mantenersi. Ora, il Copronimo aveva date troppo manifeste e troppo ripetute prove del contrario Non facendo nulla per difendere le città dell'esarcato, e da un pezzo, dopo più scorrerie, dopo una stabile invasione de' Longobardi, dopo tante istanze de' papi, aveva lasciata perire di fatto la sua potestà sopra di esse. Le rivoleva poi, per titolo di proprietà, perchè si chiamassero sue; ma le città sono piene d'uomini e gli uomini non sono cose.

In quanto poi al fatto, è vero che la questione non fu allora definitivamente sciolta, perchè la donazione non ebbe subito il suo effetto; ma l'effetto ottenuto poi pienamente e stabilmente dal figlio di Pipino non fu altro che una conseguenza di essa.

1 Nelle lettere del Codice Carolino, i Longobardi sono qualche volta eccessivamente ingiuriati, e i Franchi eccessivamente lodati. E sarebbe meglio che non ci fosse nè questo nè quello; ma non bisogna dimenticarsi che i papi autori di quelle lettere parlavano di masnadieri, parlavano a dei difensori, e parlavano per delle popolazioni.

acquistassero fama d'incolti e di crudeli[1]. » E quali erano poi finalmente codesti disegni che i Longobardi cercavano di rompere? Che i Romani non fossero assoggettati da que' barbari, nè scannati da loro. — Ma avevano anche altri disegni. — Sì eh? Cos' importa? Avevano o non avevano questi che abbiam detto? e questi erano giusti o ingiusti? frivoli o importanti? Si decida questo, e poi si cerchi pure se i papi pensarono ad approfittarsi dell' angustie d' un popolo infelice e dell' amicizia de' re Franchi, per acquistare un dominio; e quando si trovi che la fu così (supposizione, del resto, non autorizzata per nulla dal carattere conosciuto di que' papi), si dica pure che il bene che fecero ai Romani loro coetanei, non venne da un sentimento purissimo di virtù disinteressata. Ecco tutto: resterà che la loro ambizione gl' indusse a salvare una moltitudine dall' unghie atroci delle fiere barbariche, e a risparmiarle de' mali spaventosi. Quando l' ambizione produce simili effetti, si suol chiamarla virtù: questo è troppo; ma perchè, in questo caso, buttarsi all' eccesso opposto? Che si compianga una popolazione ridotta all' alternativa o di cadere sotto un potere nemico, o di mantenersi sotto la protezione d' un potere protetto, è una cosa che s' intende benissimo; ma che si prenda parte per il primo, sarebbe strano, se in fatto di giudizi sulla storia non si dovesse essere avvezzi a tutto.

Ci sia permesso di trascrivere qui alcuni passi del Giannone sulle cagioni della discordia tra Adriano e Desiderio, e di proporre questi passi come un esempio solenne della stranezza d' idee e d' espressioni alla quale può arrivare, delle contradizioni in cui può cadere, uno storico parziale.

« Era intanto, morto Stefano, stato eletto nel 772 Adriano I, il quale sul principio del suo Pontificato trattò con Desiderio di pace, e tra loro fermarono convenzione di non disturbarsi l' un coll' altro; perciò Desiderio *credendo, che questo nuovo Pontefice fosse di contrarj sentimenti de' suoi predecessori*, pensò per meglio agevolar i suoi disegni, d' indurlo a consecrare i due figliuoli di Carlomanno per Re.... Ma Adriano che *internamente covava le medesime massime de' suoi predecessori*, e che

[1] Ist. Civ. Lib. V, Cap. 4. Il Giannone fu, per cagione di questa sua storia, arrestato a tradimento, e tenuto arbitrariamente in prigione, dove morì. E siccome, in queste materie principalmente, si suppone spesso che chi combatte l' opinioni d' uno scrittore approvi, come per conseguenza, tutto ciò che sia stato o detto o fatto contro di lui, così protestiamo espressamente che, implorando contro il libro la persecuzione della critica e del buon senso, detestiamo, quanto il più caldo ammiratore del Giannone, quell' ingiusta persecuzione della persona.

non meno di coloro aveva per *sospetta* la potenza de' Longobardi in Italia, non volle a patto alcuno disgustarsi il Re Carlo, ed a' continui impulsi, che gli dava Desiderio, fu sempre immobile [1]. »

Che, per essersi Adriano impegnato a non disturbar Desiderio, si dovesse credere che avrebbe acconsentito a una tale richiesta, è una cosa tanto fuori di proposito, che non può esser venuta in mente nemmeno a Desiderio re longobardo, ambizioso, interessato, irritato contro Carlo. Credeva bensì che avrebbe acconsentito per paura: era una previsione sbagliata, ma non una così pazza conseguenza. Che una conseguenza simile l'abbia tirata uno storico, e uno storico rinomato, è una cosa che bisogna credere perchè si vede. Adriano, secondo lui, avrebbe dovuto dire a que' Franchi che, per la divisione di Pipino, ma col loro consenso [2], avevano avuto per re Carlomanno: — Questi due bambini sono i vostri re. Voi altri, in vigore delle vostre consuetudini, n'avete eletto un altro; e potete aver avuto de' buoni motivi per riunirvi di novo in un gran regno, e sotto un giovine che dà qualche speranza di sè. Ma i vostri motivi e le vostre consuetudini non reggono contro una mia volontà. Il re Desiderio m'ha fatto dire che dovevo assolutamente venire a questa risoluzione; e avendogli io promesso di non disturbarlo, vedete bene che non potevo dirgli di no. Io dispongo de' regni, e lui di me; sicchè abbiate pazienza. —

Ma ciò che fa più stupore ancora del ragionamento, è il pensare di chi è. Chi trova, dico, che un papa avrebbe fatta una cosa naturalissima, e da doversi aspettare, annullando con un *motuproprio*, anzi con una semplice cerimonia, un' elezione solennemente fatta da chi toccava, e facendone una lui; chi vuole che, per rifiutare una proposta simile, bisognasse covare internamente certe massime, e aver per sospetta (bello quel *sospetta!*) la potenza che la faceva, è quel Giannone, il quale tutti sanno se ha gridato contro la pretensione attribuita ai papi di poter fare e disfare i re a piacer loro. È un caso raro che uno contradica a sè stesso a questo segno, per dare addosso a un nemico; e davvero gli starebbero bene in bocca quelle parole d'un personaggio di tragedia:

1 Ist. Civ. Lib V, Cap. 4.

2 *Una cum consensu Francorum et procerum suorum, seu et Episcoporum, regnum Francorum quod ipse tenuerat, æquali sorte inter prædictos filios suos Carlum et Carlomannum, dum adhuc ipse viveret, inter eos divisit.* Baluz., Capitularia, T. I, pag. 187.

Per troppa
Gran rabbia cieco . . . .
Lo empiei di tante e di tante ferite,
Che d' una io stesso il mio fianco trafissi [1].

« Onde questi *sdegnato*, e finalmente *perduta ogni pazienza*, credendo colla forza ottener quello, a che le preghiere non erano arrivate, *invase l'esarcato*, ed in un tratto avendo presa *Ferrara*, *Comacchio*, *e Faenza*, designò portar l'assedio a *Ravenna*. Adriano non mancava, per Legati, di placarlo, e di tentare per mezzo degli stessi la restituzione di quelle città; nè Desiderio si sarebbe mostrato renitente a farlo, *purchè* il pontefice fosse venuto da lui, desiderando parlargli, e seco trattar della pace. Ma Adriano, rifiutando l'invito, ed ogni ufficio, *si ostinò* a non voler mai comparirgli avanti, se prima non seguiva la restituzione delle piazze occupate. Così *cominciavano pian piano* i pontefici romani a negare ai *re d'Italia* quei rispetti e quegli onori, che prima i loro predecessori non isdegnavano di prestare. Desiderio irritato maggiormente per queste *superbe maniere* di Adriano comandò subitamente, che il suo esercito marciasse in Pentapoli, ove fece *devastar Sinigaglia*, *Urbino*, *e molte altre città* del patrimonio di S. Pietro fino a Roma. »

Se uno storico pasciuto nella reggia di Desiderio avesse chiamato il rifiuto d'Adriano, superbo, iniquo, e anche inumano; via, sarebbe in regola: ma che, più di nove secoli dopo il fatto, quando non c'erano più Longobardi, uno scrittore il quale non doveva avere altro partito che la verità, altro interesse che la giustizia, abbia qualificate di superbe le maniere d'Adriano in quel caso, d'ostinato il suo non volersi movere, l'è strana bene. Mai Desiderio non prese il titolo di re d'Italia; ma l'avesse preso, come poteva venir da ciò che Adriano dovesse andare all'ubbidienza di quel re? Se questo l'avesse preteso per diritto, come re d'Italia, toccherebbe allo storico a trattare una tal pretensione come si meritava; ma il re non l'ebbe, e lo storico l'ha immaginata. E scegliendo tra tutti i sistemi di diritto pubblico, non se ne troverà uno, in cui ci sia un principio per il quale Adriano, che abitava un paese su cui i Longobardi non avevano un diritto nemmeno sognato (quando il desiderio non costituisca un diritto), un principio, dico, per il quale Adriano dovesse presentarsi a loro, quand'era chiamato.

[1] Alfieri, Congiura de' Pazzi, V, 5.

Gli scrittori di storie, raccontando e giudicando avvenimenti consumati, irrevocabili, non esercitano sui fatti alcuna influenza; ma la loro autorità su di quelli, quanto è inoperosa e sterile, è altrettanto più degna ed estesa: nessun interesse, nessuna considerazione, nessun ostacolo dovrebbe ritenerli dall'essere interamente giusti in parole. Eppure, anche a questo solo ma splendido privilegio può far rinunziare lo spirito di partito: uno storico si contenta di discendere dal suo nobile posto, si butta nel mezzo delle passioni e de' secondi fini di coloro che dovrebbe giudicare, e inventa qualche volta sofismi più raffinati e più strani di quelli che le passioni attive e minacciate hanno saputo immaginare.

Non si deve passar sotto silenzio, che la predilezione di molti per la causa de' Longobardi è fondata su un pensiero di utilità universale, e su quell' amore di patria che si diffonde nel passato e nell'avvenire, e fa trovare negli avvenimenti passati, negli avvenimenti futuri e lontani, de' quali non sappiamo altro di certo se non che noi non ne saremo testimoni, un interesse, non della stessa vivacità ma dello stesso genere di quello che si trova negli avvenimenti contemporanei. Dal Machiavelli in poi, molti storici (e certo non quelli che hanno men fama di pensatori) hanno detto, o fatto intendere che la conquista del territorio romano per parte de' Longobardi sarebbe stata vantaggiosa a tutti gli abitatori d'Italia, rendendola forte e rispettata, per l'unione e per l'estensione del territorio. Ma questo è sempre fondato sulla supposizione che i Longobardi vivessero in una comune concittadinanza con gli Italiani che abitavano il territorio già posseduto da loro; che offrissero una comune concittadinanza a quelli, del di cui territorio si sarebbero impadroniti; che volessero estendere un governo, non un possesso: ed è una supposizione, sulla quale, come spero d'aver dimostrato, non c'è da fondar nulla.

È una curiosa maniera d'osservare le storia, quella d'arzigogolare gli effetti possibili d'una cosa che non è avvenuta, in vece d'esaminare gli effetti reali d'avvenimenti reali; di giudicare una serie di fatti in vista della posterità, e non della generazione che ci s'è trovata dentro o sotto: come se alcuno potesse preveder con qualche certezza lo stato che a lungo andare sarebbe resultato da fatti diversi; come se, quand'anche si potesse, fosse poi cosa ragionevole e umana il considerare una generazione puramente come un mezzo di quelle che vengon dopo. Ci dicano un poco quegli scrittori, quale sarebbe stata la condizione del popolo romano, se i disegni d'Astolfo fossero riusciti; ci diano, non dirò un minuto ragguaglio, ma un' idea della sorte che sarebbe toccata ai conquistati; ci

facciano vedere qual parte ci avrebbe avuta la giustizia, la sicurezza, la dignità, tutti in somma que' beni sociali che meritano un tal nome, non tanto per i vantaggi che portano nel tempo, quanto perchè rendono a ognuno men difficile l'esser bono. Con queste notizie si potrà discutere se la causa che essi hanno preferita, meriti veramente la preferenza. Per noi intanto, i mezzi che i Longobardi mettevano in opera per farsi padroni, cioè il ferro e il fuoco; le nozioni generali sull'indole degli stabilimenti barbarici del medio evo, l'orrore manifesto de' Romani per la sorte che li minacciava, l'ignoranza stessa in cui siamo dello stato degl'Italiani già soggetti ai Longobardi, sono argomenti più che bastanti per credere che i papi facendo andare a voto la conquista, allontanarono da que' popoli una gran calamità. E non esitiamo a dire ingiusto e inconsiderato quel biasimo dato tante volte alla memoria d'Adriano, d'avere egli in questo caso chiamati gli stranieri in Italia: parole che, dicendo una cosa vera, ne vogliono far supporre una falsa, cioè che gli abbia chiamati contro i suoi concittadini; quando gli aveva chiamati in loro aiuto. Cos' avrebbero detto, a sentire un tal rimprovero, que' Romani i quali avvezzi a tremare, a chiudersi nelle chiese, a urlar di spavento, all'avvicinarsi d'un re longobardo, vedevano allora un re de' Franchi, quel Carlo vincitore, il di cui nome, pronunziato da così poco tempo, aveva già un suono storico, lo vedevano presentarsi alle porte di Roma, chiedere mansueto l'entrata, stringere con affetto riverente e sincero [1] la mano del pontefice, e entrar con lui, accompagnato da' giudici franchi e romani [2], dando con quegli abbracciamenti, con quella fiduciale confusion di persone una caparra e un principio di riposo a quelli che non potevano sperare di conquistarselo? Riposo senza gloria, dirà taluno. Senza gloria certamente; ma per chi mai v'era gloria in quel tempo? Per le diverse nazioni romane, vinte, possedute, disarmate, disciolte? O per i barbari? Se alcuno crede che il soggiogare uomini i quali non avevano il mezzo di resistere, che levar l'armi dalle mani che le lasciavano cadere, che il guerreggiare senza un pretesto di difesa, l'opprimere senza pericolo, fosse gloria; non c'è nulla da dirgli. A ogni modo, a questa gloria i Romani non potevano aspirare: essi ottennero, per mezzo de' papi, uno stato che li preservava dall'invasioni barbariche; e fu un benefizio segnalato.

1 Quando fu annunziata a Carlo la morte di Adriano papa, ch' egli aveva in conto di singolare amico, pianse, come se avesse perduto un fratello, o un figliuolo carissimo. Egin. in Vit. Kar. 19.

2 Anast. pag. 185 e seg.

CAPITOLO VI.

SULLA CAGIONE GENERALE DELLA FACILE CONQUISTA DI CARLO.

Delle cagioni immediate s'è parlato nelle *Notizie storiche.* Le principali però, quali sono il tradimento d'alcuni, gli sbandamenti, e le pronte sommissioni dei più, sono anch'esse effetti di più alte cagioni, che bisogna ricercare nello stato morale e politico, e nella disposizione del popolo che diede un tale spettacolo. Il Machiavelli, il quale fu forse il primo tra i moderni, che andasse a cercar cagioni lontane de' grandi avvenimenti storici — metodo col quale s'arriva a di belle scoperte, quando si lavora sul vero, e a di belle chimere, quando, illusi dalla relazione che piace di trovare tra un fatto primario e gli avvenimenti posteriori, si trascura d'osservare a parte il carattere e l'origine di questi, per attaccarli a quello solo — il Machiavelli attribuì la rovina de' Longobardi, nell'ottavo secolo, a una rivoluzione ch'essi fecero nel sesto. È noto che, ucciso Clefi (574), i Longobardi non elessero altro re; e per dieci anni furono governati da trenta o più duchi: « il qual consiglio, » dice il Machiavelli, « fu cagione, che i Longobardi non occupassero mai tutta l'Italia.... perchè il non aver re li fece meno pronti alla guerra; e poichè rifeciono quello, diventarono, per essere stati liberi un tempo, meno ubbidienti e più atti alle discordie fra loro; la qual cosa prima ritardò la loro vittoria, di poi in ultimo li cacciò d'Italia [1]. » Lasciando anche da una parte, che appunto nell'interregno i Longobardi conquistarono una gran parte d'Italia [2], la cagione, questa volta, è un po' troppo remota, per ciò che riguarda la rovina o, per dir meglio, il cambiamento del regno. Ne' due secoli che passarono tra queste due rivoluzioni, ci furono tanti regni bellicosi, accaddero tanti fatti d'ogni genere, che davvero non c'è verso d'attaccar l'una all'altra.

Qualcheduno inclina a credere, che i Longobardi, ammolliti, come i Goti e i Vandali, dal possesso del bel paese che avevano conquistato, diventassero per ciò una preda facile per i loro nemici [3]. Ma i Romani che possedevano altre volte quel paese non furono per tanto tempo una preda facile; ma i Sassoni perdettero pure in una battaglia una parte della

1 Ist. Fior. Lib. I.

2 Paul. Diac. Lib. II, cap. 32.

3 Hist. de l'Emper. Charlemagne. Trad. libre de l'allemand du Profess. Hegewisch; pag. 147.

Britannia, che non è decantata per quella bellezza che, al dir di molti, ammollisce i vincitori: della rotta di Hastings, e de' suoi effetti così vasti e così rapidi, non si può davvero dar la colpa nè ai tepidi soli, nè alla terra ridente. E finalmente, erano essi ammolliti que' Franchi che dispersero i Longobardi? Eppure una buona parte di essi veniva da climi temperati e da paesi ameni.

La cagione vera e primaria si trova, a mio credere, non nel fatto addotto, ma nel principio posto dal Machiavelli. La *libertà signorile* de' Longobardi (per servirci d'un' espressione classica del Vico) fu quella che in parte divise, in parte scemò, in parte rese inerti le loro forze in quella lotta co' Franchi; e così agevolò a Carlo tutte l'operazioni della conquista.

Ma per qual motivo l'effetto principale di questa libertà, la debolezza in guerra, non si fa sentire nel tempo de' duchi, cioè quando una tale libertà era nel massimo grado? E se questa libertà non veniva dall'essere i Longobardi stati quei dieci anni senza re, da quali circostanze fu ella poi spinta al grado da produrre la debolezza?

Rispondere brevemente a queste due domande, è la miglior maniera di spiegare come essa abbia così potentemente operato nell'occasione di cui qui si tratta.

Per intendere prima, come la nazione longobardica, divisa in ducati e senza assoluta unità di forze e di comando, soggiogasse tanta parte d'Italia, bisogna osservare una distinzione essenziale nell'imprese de' popoli settentrionali del medio evo; cioè tra quelle che fecero contro le varie nazioni dell'impero romano, e quelle che fecero barbari contro barbari. Le nazioni dell'impero romano erano, da gran tempo, quasi affatto prive d'ordini militari e di milizia: le forze erano quasi tutte composte di barbari; e quando questi s'avvidero che, essendo i risoluti e gli armati, potevano essere i padroni, che in vece di ricever paghe misurate, potevan servirsi a modo loro; quando in somma i soldati si dichiararono nemici, quando gli eserciti si costituirono nazioni; allora l'impero si trovò, per questo fatto solo, esposto all'offese, e mancante de' mezzi di difesa. Il carattere e la condotta degl' imperatori e de' governanti era debole come lo stato; ed era naturale che fosse così, perchè un'alta e permanente forza morale priva di forze materiali è un prodigio altrettanto raro che inutile. Sopra tali nemici le vittorie dovevano essere ed erano facili, certe, decisive. I Longobardi condotti da trenta duchi non avevano, è vero, unità di disegno e di capitano, ma unità di scopo, e di fiducia ne' loro mezzi: per portar via a chi non può difendere il suo, i molti non han bisogno d'andar d'accordo in altro che nella distribuzion del lavoro.

Tutte l'operazioni particolari conducono al resultato generale: la moltiplicità e la divergenza di queste operazioni può bensì essere un ritardo a ottenerlo, ma di rado lo rende impossibile; gli errori rimangono impuniti, perchè non c'è un nemico che possa prevalersene. Nascevano discordie tra i duchi? Era un momento di respiro per gl' Italiani da conquistarsi; ma quando le discordie finivano, e in qualunque maniera fossero finite, i pacificati, o i vincitori, o anche i vinti, potevano andar di nuovo addosso agl'indigeni: il torrente riprendeva il suo corso; trovava il letto libero dovunque arrivava; nessun argine era stato alzato, nel tempo in cui le sue acque avevan presa un'altra strada.

Ma tra barbari e barbari non passava questa disuguaglianza; c'erano altre proporzioni, e per decidere della vittoria erano necessari altri mezzi particolari di superiorità. Lì ognuno vede quanto l'unità materiale delle forze, l'unità del comando, la direzione di tutte l'operazioni a un solo scopo dovessero servire a renderlo facile e sicuro; lì la *libertà signorile*, con le sue pretensioni, con le sue discordie, con le sue condizioni, con la sua tarda, disuguale, dimezzata, litigata ubbidienza, doveva far sì che molte cose necessarie alla riuscita non si tentassero, che altre andassero a male; doveva in somma produrre una debolezza generale in tutte l'operazioni. Questa disuguaglianza si trovava al massimo segno tra l'esercito franco e il longobardo, tra l'una e l'altra nazione, al tempo della guerra tra Carlo e Desiderio.

Ma questa disuguaglianza (ed eccoci alla seconda questione) bisogna, se non m'inganno, cercarla, non tanto nell'istituzioni de' due popoli, quanto nel carattere de' due capi, o per dir meglio, nel carattere singolare di Carlomagno.

L'istituzioni de' Franchi e quelle de' Longobardi, come quelle di quasi tutti i popoli settentrionali, avevano tra loro pochissime differenze, e queste non essenziali. Una nazione conquistatrice, posseditrice, e militare; un re elettivo, capo dell'esercito, legislatore col popolo; duchi o conti, con poteri militari e giudiziari; i punti cardinali in somma dello stato politico erano i medesimi: perchè lo stato antico e le circostanze successive di que' popoli, l'intenzioni delle loro leggi erano simili nelle cose primarie. Ma l'istituzioni politiche di tutti i tempi producono effetti diversi secondo il carattere degli uomini che sono regolati da esse, e le regolano a vicenda. Non c'è mai stata una misura di poteri tanto precisa, tanto applicabile a tutti i casi, a tutte le relazioni, che in tutti le mani sia sempre stata la stessa. C'è nelle leggi di qualunque sorte una certa, per dir così, arrendevolezza, la quale seconda le volontà più o meno forti di coloro che operano con l'autorità di quelle. Ora, questa

facoltà d'applicare in varie maniere le leggi si trovava in sommo grado presso i barbari del medio evo, tra i quali le leggi che attribuiscono i poteri, quelle che a' giorni nostri si chiamerebbero organiche, costituzionali, non erano nè scritte, nè ridotte, che si sappia, in formole tradizionali, ma erano consuetudini pratiche, prodotte da circostanze e da necessità successive e complicate. Queste leggi o consuetudini o memorie di fatti antecedenti non prevedevano tutte le possibili emergenze, tutti i contrasti di potere, tutti i dubbi; c'erano dunque di molti casi, ne' quali il da farsi non si sarebbe trovato in esse, quand'anche tutti di buona fede avessero voluto seguirle. Ora, dov'era, in questi casi, il principio delle risoluzioni? Nelle volontà. E quale prevaleva? La più forte, quella che nel manifestarsi annunziava una determinazione, un'irremovibilità, una profondità di pensiero e una passione tale, che l'altre s'accorgevano di non avere altrettanto da opporle. Carlomagno aveva una di queste volontà, e per conseguenza le facoltà che la fanno esser tale, e per tale riconoscere. Chi vuol sapere appuntino cosa significasse la parola *re* ne' secoli barbari, non si cerchi in istituzioni che, o non esistevano, o non erano compite, nè rassodate, ma nell'azione e nel carattere d'ognuno di que' re: si vedrà allora che questa parola aveva in ogni caso un significato diverso. La corona era un cerchio di metallo, che valeva quanto il capo che n'era cinto.

Quando un uomo del carattere di Carlomagno è investito d'un'autorità primaria e limitata nello stesso tempo, ed è risoluto di far prevalere la sua volontà, tutti gli uomini dotati anch'essi d'attività e d'un forte volere, si trovano con lui in tre diversi generi di relazioni, che ne formano come tre classi. La prima è d'alcuni i quali, tenaci de' loro o privilegi o diritti, avendo presenti le consuetudini e i fatti anteriori, non potendo persuadersi che le cose devano cambiarsi perchè è cambiata una persona, s'oppongono, apertamente o per mezzo di trame, a un potere che trovano ingiusto: e questi sono perduti. La seconda classe è di quelli che, pensando come i primi, non hanno la stessa risoluzione, e si contentano di rammaricarsi e di criticare: e questi non influiscono, almeno in grande, sugli avvenimenti. La terza, e la più numerosa, è di quelli che, volendo operare, e vedendo che la maniera più sicura, più facile e meno pericolosa d'operare è di farsi mezzi di quell'uomo; chi per inclinazione, chi per rassegnazione, diventano suoi mezzi. Quest'uomo allora, tenendo in mano la maggior somma delle forze, le rivolge a uno scopo, dirige tutti gli avvenimenti, e ne fa nascere, com'è da aspettarsi, d'eternamente memorabili. E così fu. Gli uomini della prima classe, riguardo a Carlomagno, si vedono in Hunoldo duca d'Aquitania, in Rotgaudo duca del

Friuli, in Tassilone duca de' Bavari, e in altri. Della seconda, la storia non parla; ma chi dubiterà che non ce ne siano stati? La terza si vede tutta raccolta in que' campi dove Carlo faceva proposizioni ch' erano decreti; in quegli eserciti che portava da un punto all'altro d' Europa, e ne'quali non si può distinguere quasi altro che un esercito e un uomo. L'aristocrazia era nel regno di Carlo non già abolita, ma inerte, ma impotente, ma sospesa, per dir così, in tutto ciò che potesse essere comando indipendente, o resistenza: e tutta la forza che le rimaneva, veniva ad essere un mezzo potente nelle mani del re. Gli uomini di questo carattere, quando si trovano al primo posto, non s'affaticano a distruggere tutte l'istituzioni che, in diritto, potrebbero essere un limite al loro potere; perchè sentono troppo la grandezza e la complicazione del loro disegno, per renderlo ancor più difficile e più vasto senza necessità; creano alle volte essi medesimi di queste istituzioni: il volgo può credere un momento che si siano messo un freno; e in vece hanno afferrato uno strumento. Sotto un tal uomo l'esercito Franco non aveva da pensare ad altro che ad eseguire degli ordini: e questa certezza, che scemava forse il sentimento della dignità nelle persone, accresceva però la fiducia che nasce dal trovarsi in una grande unanimità. Presso i Longobardi in vece, nessuno si sentiva come obbligato da un impulso a piegare in tutto la sua volontà; ma rimanendo in gran parte libero, correva rischio di rimaner solo, o con pochi compagni. Da queste differenze, la differente condotta dei due eserciti. Se questi avessero cangiati i capi, la condotta di tutt'e due sarebbe stata tutt'altra. I Longobardi, governati da Carlo, non si sarebbero divisi in partiti: quelli che prima del suo regno avessero appartenuto al partito del suo nemico, avrebbero cercato di farlo dimenticare a forza di devozione, e d'attiva servilità: e se i Franchi avessero avuto un re non dotato dell'incontrastabile superiorità morale di Carlo, ciò che era in essi impeto d' ubbidienza, sarebbe divenuto facilmente più o meno aperta opposizione.

Eginardo, nella vita di Carlo, la quale, benchè tanto succinta, è pure il più prezioso monumento di quei tempi, osserva la differenza tra le spedizioni di Pipino in Italia, e quelle del suo figliuolo e successore. La cagione della guerra, dic' egli, era simile, anzi la stessa; ma non lo fu la riuscita. Pipino assediò Astolfo in Pavia, l' obbligò a restituire ai Romani il paese usurpato, ricevette ostaggi e giuramenti; ma Carlo fece di più: non depose l'armi se non dopo aver conquistato il paese in prima nemico, e assicurata la conquista. Così Eginardo: ed è, in uno storico di quei tempi, cosa notabile l' avere non solo accennata la differenza delle due spedizioni; ma cercata e vista la cagione di questa

differenza. Osserva egli che Pipino intraprese la guerra con somme difficoltà, perchè molti degli ottimati Franchi, coi quali teneva consiglio, resistettero alla sua volontà, a segno di protestare altamente e liberamente che lo avrebbero abbandonato, e sarebbero ritornati a casa. Prevalse la volontà di Pipino; ma la guerra fu fatta a precipizio, e la pace conclusa subito: le condizioni non furono dettate dalla sola ambizione, nè dall'orgoglio esaltato d'un re vittorioso: il bisogno che questo sentiva d'uscire da una guerra che aveva oppositori potenti tra quelli i quali dovevano farla con lui, l'obbligò a una moderazione, che lasciò vivere il vinto. Questa circostanza rende ragione di quel fatto, il quale potrebbe parere un mistero, cioè che Pipino, due volte di seguito, dopo aver ridotto il nemico in una città, e costrettolo a gridar misericordia, sia poi ripartito con la celerità d'un fuggitivo. Carlo in vece, avendo avvezzi tutti i voleri a uniformarsi al suo, e ad aspettarne la manifestazione, non metteva nelle imprese altra fretta, se non quella ch'era necessaria a farle riuscire.

Non si vuol concludere che la diversità tra i Longobardi e i Franchi, di cui si è finora parlato, sia la sola cagione della conquista; ma s'è detto abbastanza per provare, che fu la primaria, quella che fortificò tutte le altre circostanze favorevoli, e scemò l'effetto delle contrarie. E, come della felicità di questa spedizione, è la cagione primaria della riuscita di tante altre imprese, per le quali la posterità ha unito al nome stesso di Carlo il giudizio dell'ammirazione; e quel nome ottenne una celebrità, che è rimasta popolare.

FINE DEL DISCORSO STORICO.

IL CONTE
DI CARMAGNOLA

TRAGEDIA.

AL SIGNOR

CARLO CLAUDIO FAURIEL

IN ATTESTATO

DI CORDIALE E RIVERENTE AMICIZIA

L' AUTORE.

PREFAZIONE.

Pubblicando un'opera d'immaginazione che non si uniforma ai canoni di gusto ricevuti comunemente in Italia, e sanzionati dalla consuetudine dei più, io non credo però di dover annoiare il lettore con una lunga esposizione de' principi che ho seguiti in questo lavoro. Alcuni scritti recenti contengono sulla poesia drammatica idee così nuove e vere e di così vasta applicazione, che in essi si può trovare facilmente la ragione d'un dramma il quale, dipartendosi dalle norme prescritte dagli antichi trattatisti, sia ciò non ostante condotto con una qualche intenzione. Oltredichè, ogni componimento presenta a chi voglia esaminarlo gli elementi necessari a regolarne un giudizio; e a mio avviso sono questi: quale sia l'intento dell'autore; se questo intento sia ragionevole; se l'autore l'abbia conseguito. Prescindere da un tale esame, e volere a tutta forza giudicare ogni lavoro secondo regole, delle quali è controversa appunto l'universalità e la certezza, è lo stesso che esporsi a giudicare stortamente un lavoro: il che per altro è uno de' più piccoli mali che possano accadere in questo mondo.

Tra i vari espedienti che gli uomini hanno trovati per imbrogliarsi reciprocamente, uno de' più ingegnosi è quello d'avere, quasi per ogni argomento, due massime opposte, tenute ugualmente come infallibili. Applicando quest'uso anche ai piccoli interessi della poesia, essi dicono a chi la esercita: siate originale, e non fate nulla di cui i grandi poeti non vi abbiano lasciato l'esempio. Questi comandi che rendono difficile l'arte più di quello che è già, levano anche a uno scrittore la speranza di poter rendere ragione d'un lavoro poetico; quand'anche non ne lo ritenesse il ridicolo a cui s'espone sempre l'apologista de' suoi propri versi.

Ma poichè la quistione delle due unità di tempo e di luogo può esser trattata tutta in astratto, e senza far parola della presente qualsisia tragedia; e poichè queste unità, malgrado gli argomenti a mio credere inespugnabili che furono addotti contro di esse, sono ancora da moltissimi tenute per condizioni indispensabili del dramma; mi giova di riprenderne brevemente l'esame. Mi studierò per altro di fare piuttosto una picciola appendice, che una ripetizione degli scritti che le hanno già combattute.

I. L'unità di luogo, e la così detta unità di tempo, non sono regole fondate nella ragione dell'arte, nè connaturali all'indole del poema drammatico; ma sono venute da una autorità non bene intesa, e da principi arbitrari: ciò risulta evidente a chi osservi la genesi di esse. L'unità di luogo è nata dal fatto che la più parte delle tragedie greche imitano un'azione la quale si compie in un sol luogo, e dalla idea che il teatro greco sia un esemplare perpetuo ed esclusivo di perfezione drammatica. L'unità di tempo ebbe origine da un passo di Aristotele [1], il quale, come benissimo osserva il signor Schlegel [2], non contiene un precetto, ma la semplice notizia di un fatto; cioè della pratica più generale del teatro greco. Che se Aristotele avesse realmente inteso di stabilire un canone dell'arte, questa sua frase avrebbe il doppio inconveniente di non esprimere un'idea precisa, e di non essere accompagnata da alcun ragionamento.

Quando poi vennero quelli che, non badando all'autorità, domandarono la ragione di queste regole, i fautori di esse non seppero trovarne che una, ed è: che, assistendo lo spettatore realmente alla rappresentazione d'un'azione, diventa per lui inverisimile che le diverse parti di questa avvengano in diversi luoghi, e che essa duri per un lungo tempo, mentre lui sa di non essersi mosso di luogo, e d'avere impiegate solo poche ore ad osservarla. Questa ragione è evidentemente fondata su un falso supposto, cioè che lo spettatore sia lì come parte dell'azione;

1 Sono differenti in questo (*l'Epopea e la Tragedia*), che quella ha il verso misurato semplice, ed è raccontativa, e formata di lunghezza; e questa si sforza, quanto può il più, di stare sotto un giro del sole, o di mutarne poco; ma l'Epopea è smoderata per tempo, ed in ciò è differente dalla Tragedia. *Traduzione del Castelvetro.*

2 Corso di Letteratura drammatica, Lezione X.

quando è, per così dire, una mente estrinseca che la contempla. La verosimiglianza non deve nascere in lui dalle relazioni dell' azione col suo modo attuale di essere, ma da quelle che le varie parti dell' azione hanno tra di loro. Quando si considera che lo spettatore è fuori dell' azione, l' argomento in favore delle unità svanisce.

II. Queste regole non sono in analogia con gli altri princìpi dell' arte ricevuti da quegli stessi che le credono necessarie. Infatti s' ammettono nella tragedia come verisimili molte cose che non lo sarebbero se ad esse s' applicasse il principio sul quale si stabilisce la necessità delle due unità; il principio, cioè, che nel dramma rappresentato siano verosimili que' fatti soli che s' accordano con la presenza dello spettatore, dimanierachè possano parergli fatti reali. Se uno dicesse, per esempio: que' due personaggi che parlano tra loro di cose segretissime, come se credessero d' esser soli, distruggono ogni illusione, perchè io sento d' esser loro visibilmente presente, e li veggo esposti agli occhi d' una moltitudine; gli farebbe precisamente la stessa obiezione che i critici fanno alle tragedie dove sono trascurate le due unità. A quest' uomo non si può dare che una risposta: la platea non entra nel dramma: e questa risposta vale anche per le due unità. Chi cercasse il motivo per cui non si sia esteso il falso principio anche a questi casi, e non si sia imposto all' arte anche questo giogo, io credo che non ne troverebbe altro, se non che per questi casi non ci era un periodo d' Aristotele.

III. Se poi queste regole si confrontano con l' esperienza, la gran prova che non sono necessarie alla illusione è, che il popolo si trova nello stato d' illusione voluta dall' arte, assistendo ogni giorno e in tutti i paesi a rappresentazioni dove esse non sono osservate; e il popolo in questa materia è il miglior testimonio. Poichè non conoscendo esso la distinzione dei diversi generi d' illusione, e non avendo alcuna idea teorica del verosimile dell' arte definito da alcuni critici pensatori; niuna idea astratta, niun precedente giudizio potrebbe fargli ricevere un' impressione di verosimiglianza da cose che non fossero naturalmente atte a produrla. Se i cangiamenti di scena distruggessero l'illusione, essa dovrebbe certamente essere più presto distrutta nel popolo che nelle persone colte, le quali piegano più facilmente la loro fantasia a secondar l' intenzioni dell' artista.

Se dai teatri popolari passiamo ad esaminare qual caso si sia fatto di queste regole ne' teatri colti delle diverse nazioni, troviamo che nel greco non sono mai state stabilite per principio, e che s'è fatto contro ciò che esse prescrivono, ogni volta che l'argomento lo ha richiesto; che i poeti drammatici inglesi e spagnoli più celebri, quelli che sono riguardati come i poeti nazionali, non le hanno conosciute, o non se ne sono curati; che i tedeschi le rifiutano per riflessione. Nel teatro francese vennero introdotte a stento; e l'unità di luogo in ispecie incontrò ostacoli da parte de' comici stessi, quando vi fu messa in pratica da Mairet con la sua Sofonisba, che si dice la prima tragedia regolare francese: quasi fosse un destino che la regolarità tragica deva sempre cominciare da una Sofonisba nojosa. In Italia queste regole sono state seguite come leggi, e senza discussione, che io sappia, e quindi probabilmente senza esame.

IV. Per colmo poi di bizzarria, è accaduto che quegli stessi che le hanno ricevute non le osservano esattamente in fatto. Perchè, senza parlare di qualche violazione dell'unità di luogo che si trova in alcune tragedie italiane e francesi, di quelle chiamate esclusivamente *regolari*, è noto che l'unità di tempo non è osservata nè pretesa nel suo stretto senso, cioè nell'uguaglianza del tempo fittizio attribuito all'azione col tempo reale che essa occupa nella rappresentazione. Appena in tutto il teatro francese si citano tre o quattro tragedie che adempiscano questa condizione. *Comme il est très-rare* (dice un critico francese) *de trouver des sujets qui puissent être resserrés dans des bornes si étroites, on a élargi la règle, et on l'a étendue jusqu'à vingt-quatre heures* [1]. Con una tale transazione i trattatisti non hanno fatto altro che riconoscere l'irragionevolezza della regola, e si sono messi in un campo dove non possono sostenersi in nessuna maniera. Giacchè si potrà ben discutere con chi è di parere che l'azione non deva oltrepassare il tempo materiale della rappresentazione; ma chi ha abbandonato questo punto, con qual ragione pretenderà che uno si tenga in un limite fissato così arbitrariamente? Cosa si può mai dire a un critico, il quale crede che si possano allargare le regole? Accade qui, come in molte altre

1 Batteux, Principes de la littérature, Traité V, chap. 4.

cose, che sia più ragionevole chiedere il molto che il poco. Ci sono ragioni più che sufficienti per esimersi da queste regole; ma non se ne può trovare una per ottenere una facilitazione a chi le voglia seguire. *Il serait donc à souhaiter* (dice un altro critico) *que la durée fictive de l'action pût se borner au temps du spectacle; mais c'est être ennemi des arts, et du plaisir qu'ils causent, que de leur imposer des lois qu'ils ne peuvent suivre, sans se priver de leurs ressources les plus fécondes, et de leurs plus rares beautés. Il est des licences heureuses, dont le Public convient tacitement avec les poètes, à condition qu'ils les employent à lui plaire, et à le toucher; et de ce nombre est l'extension feinte et supposée du temps réel de l'action théatrale* [1]. Ma le *licenze felici* sono parole senza senso in letteratura; sono di quelle molte espressioni che rappresentano un' idea chiara nel loro significato proprio e comune, e che usate qui metaforicamente rinchiudono una contradizione. Si chiama ordinariamente *licenza* ciò che si fa contro le regole prescritte dagli uomini; e si danno in questo senso licenze felici, perchè tali regole possono essere, e sono spesso, più generali di quello che la natura delle cose richieda. Si è trasportata questa espressione nella grammatica, e vi sta bene; perchè le regole grammaticali essendo di convenzione, e per conseguenza alterabili, può uno scrittore, violando alcuna di queste, spiegarsi meglio; ma nelle regole intrinseche alle arti del bello la cosa sta altrimenti. Esse devono essere fondate sulla natura, necessarie, immutabili, indipendenti dalla volontà de' critici, trovate, non fatte; e quindi la trasgressione di esse non può esser altro che infelice. — Ma perchè queste riflessioni su due parole? Perchè nelle due parole appunto sta l' errore. Quando s' abbraccia un' opinione storta, si usa per lo più spiegarla con frasi metaforiche e ambigue, vere in un senso e false in un altro; perchè la frase chiara svelerebbe la contradizione. E a voler mettere in chiaro l' erroneità della opinione, bisogna indicare dove sta l' equivoco.

V. Finalmente queste regole impediscono molte bellezze, e producono molti inconvenienti.

Non discenderò a dimostrare con esempi la prima parte di questa

1 Marmontel, Éléments de littérature, art. *Unité.*

proposizione: ciò è stato fatto egregiamente più d'una volta. E la cosa resulta tanto evidentemente dalla più leggiera osservazione d'alcune tragedie inglesi e tedesche, che i sostenitori stessi delle regole sono costretti a riconoscerla. Confessano essi che il non astringersi ai limiti reali di tempo e di luogo lascia il campo a una imitazione ben altrimenti varia e forte: non negano le bellezze ottenute a scapito delle regole; ma affermano che bisogna rinunziare a quelle bellezze, giacchè per ottenerle bisogna cadere nell'inverosimile. Ora, ammettendo l'obiezione, è chiaro che l'inverosimiglianza tanto temuta non si farebbe sentire che alla rappresentazione scenica; e però la tragedia da recitarsi sarebbe di sua natura incapace di quel grado di perfezione, a cui può arrivare la tragedia, quando non si consideri che come un poema in dialogo, fatto soltanto per la lettura, del pari che il narrativo. In tal caso, chi vuol cavare dalla poesia ciò che essa può dare, dovrebbe preferire sempre questo secondo genere di tragedia: e nell'alternativa di sacrificare o la rappresentazione materiale, o ciò che forma l'essenza del bello poetico, chi potrebbe mai stare in dubbio? Certo, meno d'ogni altro quei critici i quali sono sempre di parere che le tragedie greche non siano mai state superate dai moderni, e che producano il sommo effetto poetico, quatunque non servano più che alla lettura. Non ho inteso con ciò di concedere che i drammi senza le unità riescano inverosimili alla recita; ma da una conseguenza ho voluto far sentire il valore del principio.

Gl'inconvenienti che nascono dall'astringersi alle due unità, e specialmente a quella di luogo, sono ugualmente confessati dai critici. Anzi non par credibile che le inverosimiglianze esistenti nei drammi orditi secondo queste regole, siano così tranquillamente tollerate da coloro che vogliono le regole a solo fine d'ottenere la verosimiglianza. Cito un solo esempio di questa loro rassegnazione: *Dans Cinna il faut que la conjuration se fasse dans le cabinet d'Emilie, et qu'Auguste vienne dans ce même cabinet confondre Cinna, et lui pardonner: cela est peu naturel.* La sconvenienza è assai bene sentita, e sinceramente confessata. Ma la giustificazione è singolare. Eccola: *Cependant il le faut* [1].

[1] Batteux, l. c.

Forse si è qui eccessivamente ciarlato su una questione già così bene sciolta, e che a molti può parer troppo frivola. Rammenterò a questi ciò che disse molto sensatamente in un caso consimile un noto scrittore: *Il n'y a pas grand mal à se tromper en tout cela: mais il vaut encore mieux ne s'y point tromper, s'il est possible* [1]. E del rimanente, credo che una tale questione abbia il suo lato importante. L'errore solo è frivolo in ogni senso. Tutto ciò che ha relazione con l'arti della parola, e coi diversi modi d'influire sulle idee e sugli affetti degli uomini, è legato di sua natura con oggetti gravissimi. L'arte drammatica si trova presso tutti i popoli civilizzati: essa è considerata da alcuni come un mezzo potente di miglioramento, da altri come un mezzo potente di corruttela, da nessuno come una cosa indifferente. Ed è certo che tutto ciò che tende a ravvicinarla o ad allontanarla dal suo tipo di verità e di perfezione, deve alterare, dirigere, aumentare, o diminuire la sua influenza.

Quest'ultime riflessioni conducono a una questione più volte discussa, ora quasi dimenticata, ma che io credo tutt'altro che sciolta; ed è: se la poesia drammatica sia utile o dannosa. So che ai nostri giorni sembra pedanteria il conservare alcun dubbio sopra di ciò, dacchè il Pubblico di tutte le nazioni colte ha sentenziato col fatto in favore del teatro. Mi sembra però che ci voglia molto coraggio per sottoscriversi senza esame a una sentenza contro la quale sussistono le proteste di Nicole, di Bossuet, e di G. G. Rousseau, il di cui nome unito a questi viene qui ad avere una autorità singolare. Essi hanno unanimemente inteso di stabilire due punti: uno che i drammi da loro conosciuti ed esaminati sono immorali: l'altro che ogni dramma deva esserlo, sotto pena di riuscire freddo, e quindi vizioso secondo l'arte; e che in conseguenza la poesia drammatica sia una di quelle cose che si devono abbandonare, quantunque producano dei piaceri, perchè essenzialmente dannose. Convenendo interamente sui vizi del sistema drammatico giudicato dagli scrittori nominati qui sopra, oso credere illegittima la conseguenza che ne hanno dedotta contro la poesia drammatica in generale. Mi pare che siano stati tratti in errore dal non aver supposto possibile altro sistema che quello seguito in Francia. Se ne può dare, e se ne dà un altro suscettibile del più alto grado d'interesse

1 Fleury, Mœurs des Israélites, X.

e immune dagl'inconvenienti di quello: un sistema conducente allo scopo morale, ben lungi dall'essergli contrario. Al presente saggio di componimento drammatico, m'ero proposto d'unire un discorso su tale argomento. Ma costretto da alcune circostanze a rimettere questo lavoro ad altro tempo, mi fo lecito d'annunziarlo; perchè mi pare cosa sconveniente il manifestare una opinione contraria all'opinione ragionata d'uomini di prim'ordine, senza addurre le proprie ragioni, o senza prometterle almeno [1].

Mi rimane a render conto del Coro introdotto una volta in questa tragedia, il quale, per non essere nominati personaggi che lo compongano, può parere un capriccio, o un enimma. Non posso meglio spiegarne l'intenzione, che riportando in parte ciò che il signor Schlegel ha detto dei Cori greci: *Il Coro è da riguardarsi come la personificazione de' pensieri morali che l'azione ispira, come l'organo de' sentimenti del poeta che parla in nome dell'intera umanità.* E poco sotto: *Vollero i greci che in ogni dramma il Coro .... fosse prima di tutto il rappresentante del genio nazionale, e poi il difensore della causa dell'umanità: il Coro era insomma lo spettatore ideale; esso temperava l'impressioni violente e dolorose d'un'azione qualche volta troppo vicina al vero; e riverberando, per così dire, allo spettatore reale le sue proprie emozioni, gliele rimandava raddolcite dalla vaghezza d'un'espressione lirica e armonica, e lo conduceva così nel campo più tranquillo della contemplazione* [2]. Ora m'è parso che, se i Cori dei greci non sono combinabili col sistema tragico moderno, si

[1] Altre circostanze non hanno permesso all'autore di mantenere questa promessa. E lo dice senza riguardo, sapendo bene che sono mancanze le quali, lungi dal far perdere a un autore il titolo di galantuomo, gli acquistano spesso quello di benemerito. Del rimanente, questo punto è stato toccato in parte nella *Lettre à M.r Ch... sur l'unité de temps et de lieu dans la tragédie.* E forse, per ciò che riguarda la questione generale, basta osservare che tutta l'argomentazione di quegli scrittori è fondata sulla supposizione, che il dramma non possa interessare, se non in quanto comunichi allo spettatore o al lettore le passioni rappresentate in esso. Supposizione venuta dall'aver preso per condizione universale e naturale del dramma ciò ch'era un fatto speciale de' drammi esaminati da loro, e della quale la più parte de' drammi immortali di Shakespeare sono una confutazione tanto evidente quanto magnifica.

[2] Corso di letteratura drammatica, Lezione III.

possa però ottenere in parte il loro fine, e rinnovarne lo spirito, inserendo degli squarci lirici composti sull' idea di que' Cori. Se l' essere questi indipendenti dall' azione e non applicati a personaggi li priva d' una gran parte dell' effetto che producevano quelli, può però, a mio credere, renderli suscettibili d' uno slancio più lirico, più variato e più fantastico. Hanno inoltre sugli antichi il vantaggio d' essere senza inconvenienti: non essendo legati con l' orditura dell' azione, non saranno mai cagione che questa si alteri e si scomponga per farceli stare. Hanno finalmente un altro vantaggio per l' arte, in quanto, riserbando al poeta un cantuccio dov' egli possa parlare in persona propria, gli diminuiranno la tentazione d' introdursi nell' azione, e di prestare ai personaggi i suoi proprj sentimenti: difetto dei più notati negli scrittori drammatici. Senza indagare se questi Cori potessero mai essere in qualche modo adattati alla recita, io propongo soltanto che siano destinati alla lettura: e prego il lettore d' esaminare questo progetto indipendentemente dal saggio che qui se ne presenta; perchè il progetto mi sembra potere essere atto a dare all' arte più importanza e perfezionamento, somministrandole un mezzo più diretto, più certo e più determinato d' influenza morale.

Premetto alla tragedia alcune notizie storiche sul personaggio e sui fatti che sono l' argomento di essa, pensando che chiunque si risolve a leggere un componimento misto d' invenzione e di verità storica, ami di potere, senza lunghe ricerche, discernere ciò che vi è conservato di avvenimenti reali.

NOTIZIE STORICHE

Francesco di Bartolommeo Bussone, contadino, nacque in Carmagnola, donde prese il nome di guerra che gli è rimasto nella storia. Non si sa di certo in qual anno nascesse: il Tenivelli, che ne scrisse la vita nella *Biografia Piemontese,* crede che sia stato verso il 1390. Mentre ancor giovinetto pascolava delle pecore, l'aria fiera del suo volto fu osservata da un soldato di ventura, che lo invitò a venir con lui alla guerra. Egli lo seguì volentieri, e si mise con esso al soldo di Facino Cane, celebre condottiero.

Qui la storia del Carmagnola comincia ad esser legata con quella del suo tempo: io non toccherò di questa se non i fatti principali, e particolarmente quelli che sono accennati o rappresentati nella tragedia. Alcuni di essi sono raccontati così diversamente dagli storici, che è impossibile formarsene e darne una opinione, certa e unica. Tra le relazioni spesso varie, e talvolta opposte, ho scelto quelle che mi sono parse più verosimili, o sulle quali gli scrittori vanno più d'accordo.

Alla morte di Giovanni Maria Visconti Duca di Milano (1412), il di lui fratello Filippo Maria Conte di Pavia era rimasto erede, in titolo, del Ducato. Ma questo Stato ingrandito

dal loro padre Giovanni Galeazzo, s'era sfasciato nella minorità di Giovanni, pessimamente tutelata, e nel suo debole e crudele governo. Molte città s'erano ribellate, alcune erano tornate in potere de' loro antichi signori, d'altre s'erano fatti padroni i condottieri stessi delle truppe ducali. Facino Cane uno di questi, il quale di Tortona, Vercelli ed altre città s'era formato un piccolo principato, morì in Pavia lo stesso giorno che Giovanni Maria fu ucciso da' congiurati in Milano. Filippo sposò Beatrice Tenda vedova di Facino, e con questo mezzo si trovò padrone delle città già possedute da lui, e de' suoi militi.

Era tra essi il Carmagnola, e ci aveva già un comando. Questo esercito corse col nuovo Duca sopra Milano, ne scacciò il figlio naturale di Barnabò Visconti, Astorre, il quale se n'era impadronito, e lo sforzò a ritirarsi in Monza, dove assediato, rimase ucciso. Il Carmagnola si segnalò tanto in quest' impresa, che fu nominato condottiero dal Duca.

Tutti gli storici riguardano il Carmagnola come artefice della potenza di Filippo. Fu il Carmagnola che gli riacquistò in poco tempo Piacenza, Brescia, Bergamo, e altre città. Alcune ritornarono allo Stato per vendita o per semplice cessione di quelli che le avevano occupate: il terrore che già ispirava il nome del nuovo condottiero sarà probabilmente stato il motivo di queste transazioni. Egli espugnò inoltre Genova, e la riunì agli stati del Duca. E questo, che nel 1412 era senza potere e come prigioniero in Pavia, possedeva nel 1424 venti città « acquistate, » per servirmi delle parole di Pietro Verri, « colle nozze della infelice Duchessa[1], e colla fede e col valore del Conte Francesco. » Venne il Carmagnola creato dal Duca conte di Castelnovo; sposò Antonietta Visconti parente di esso, non si sa in qual grado; e si fabbricò in Milano il palazzo chiamato ancora del Broletto.

[1] Filippo la fece decapitare come rea d'adulterio con Michele Orombelli. Il più degli storici la credono innocente.

L'alta fama dell' esimio condottiero, l'entusiasmo de' soldati per lui, il suo carattere fermo e altiero, la grandezza forse de' suoi servizi, gli alienarono l'animo del Duca. I nemici del Conte, tra i quali il Bigli, storico contemporaneo, cita Zanino Riccio e Oldrado Lampugnano, fomentarono i sospetti e l'avversione del loro signore. Il Conte fu spedito governatore a Genova, e levato così dalla direzione della milizia. Aveva conservato il comando di trecento cavalli; il Duca gli chiese per lettere che lo rinunziasse. Il Carmagnola rispose pregandolo che non volesse spogliare dell' armi un uomo nutrito tra l'armi: e ben s'accorse, dice il Bigli [1], che questo era un consiglio de' suoi nemici, i quali confidavano di poter tutto osare, quando lo avessero ridotto a condizione privata. Non ottenendo risposta nè alle lagnanze, nè alla domanda espressa d' essere licenziato dal servizio, il Conte si risolvette di recarsi in persona a parlare col principe. Questo dimorava in Abbiategrasso. Quando il Carmagnola si presentò per entrare nel castello, si sentì con sorpresa dire che aspettasse. Fattosi annunziare al Duca, ebbe in risposta ch'era impedito, e che parlasse con Riccio. Insistette, dicendo d'aver poche cose e da comunicarsi al Duca stesso; e gli fu replicata la prima risposta. Allora rivolto a Filippo, che lo guardava da una balestriera, gli rimproverò la sua ingratitudine, e la sua perfidia, e giurò che presto si farebbe desiderare da chi non voleva allora ascoltarlo: diede volta al cavallo, e partì coi pochi compagni che aveva condotti con sè, inseguito invano da Oldrado, il quale, al dir del Bigli, credette meglio di non arrivarlo.

Andò il Carmagnola in Piemonte, dove abboccatosi con Amedeo duca di Savoia suo natural principe, fece di tutto per inimicarlo a Filippo; poi attraversando la Savoia, la Svizzera e il Tirolo, si portò a Treviso. Filippo confiscò

1 Hist. lib. 4; Rer Ital. Script. T. XIX, col. 72.

i beni assai ragguardevoli che il Carmagnola aveva nel Milanese [1].

Giunto il Carmagnola a Venezia il giorno 23 di febbraio del 1425, vi fu accolto con distinzione, gli fu dato alloggio dal pubblico nel Patriarcato, e concessa licenza di portar armi a lui e al suo seguito. Due giorni dopo, fu preso al servizio della repubblica con 300 lance [2].

I Fiorentini, impegnati allora in una guerra infelice contro il Duca Filippo, chiedevano l'alleanza dei Veneziani: il Duca instava presso di essi perchè volessero rimanere in pace con lui. In questo frattempo un Giovanni Liprando, fuoruscito milanese, pattuì col Duca d'ammazzare il Carmagnola, purchè gli fosse concesso di ritornare a casa. La trama fu sventata, e levò ai Veneziani ogni dubbio che il Conte fosse mai più per rinconciliarsi col suo antico principe. Il Bigli attribuisce in gran parte a questa scoperta la risoluzione dei Veneziani per la guerra. Il doge propose in senato che si consultasse il Carmagnola: questo consigliò la guerra: il doge opinò pure caldamente per essa: e fu risoluta. La lega coi Fiorentini e con altri Stati d'Italia fu proclamata in Venezia il giorno 27 gennajo del 1426. Il giorno 11 del mese seguente il Carmagnola fu creato capitano generale delle genti di terra della repubblica; e il 15 gli fu dato dal doge il bastone e lo stendardo di capitano, all'altare di san Marco.

Trascorrerò più rapidamente che mi sarà possibile sugli avvenimenti di questa guerra, la quale fu interrotta da due paci, fermandomi solo sui fatti che hanno somministrato materiali alla tragedia.

« Ridussesi la guerra in Lombardia, dove fu governata dal Carmagnola virtuosamente, ed in pochi mesi tolse

1 Tutto questo racconto è cavato dal Bigli.

2 Sanuto, Vite dei duchi di Venezia; Rer. Ital. XXII, 978.

molte terre al Duca insieme con la città di Brescia; la quale espugnazione in quelli tempi, e secondo quelle guerre, fu tenuta mirabile [1]. » Papa Martino V s'intromise; e sul finire dello stesso anno fu conclusa la pace, nella quale Filippo cedette ai Veneziani Brescia col suo territorio.

Nella seconda guerra (1427) il Carmagnola mise per la prima volta in uso un suo ritrovato di fortificare il campo con un doppio recinto di carri, sopra ognuno de' quali stavano tre balestrieri. Dopo molti piccoli fatti, e dopo la presa d'alcune terre, s'accampò sotto il castello di Maclodio, ch'era difeso da una guarnigione duchesca.

Comandavano nel campo del Duca quattro insigni condottieri, Angelo della Pergola, Guido Torello, Francesco Sforza, e Nicolò Piccinino [2]. Essendo nata discordia tra di loro, il giovine Filippo vi mandò con pieni poteri Carlo Malatesti pesarese, di nobilissima famiglia; ma, dice il Bigli, alla nobiltà mancava l'ingegno. Questo storico osserva che il supremo comando dato al Malatesti non bastò a levar di mezzo la rivalità de' condottieri; mentre nel campo veneto a nessuno repugnava d'ubbidire al Carmagnola, benchè avesse sotto di sè condottieri celebri, e principi, come Giovanfrancesco Gonzaga signore di Mantova, Antonio Manfredi, di Faenza, e Giovanni Varano, di Camerino.

Il Carmagnola seppe conoscere il carattere del generale nemico, e cavarne profitto. Attaccò Maclodio, in vicinanza del quale era il campo duchesco. I due eserciti si trovarono divisi da un terreno paludoso, in mezzo al quale passava una strada elevata a guisa d'argine: e tra le paludi s'alzavano qua e là delle macchie poste su un terreno più sodo:

1 Machiavelli, Ist. Fior. Lib. 4.

2 Per servire alla dignità del verso, il nome di quest'ultimo personaggio nella tragedia venne cambiato con quello di *Fortebraccio*. La storia stessa ha suggerito questo cambiamento; giacchè il Piccinino era nipote di Braccio Fortebracci, e dopo la morte dello zio fu capo de' soldati della fazione Braccesca.

il Conte mise in queste degli agguati, e si diede a provocare il nemico. Nel campo duchesco i pareri erano vari: i racconti degli storici lo sono poco meno. Ma l'opinione che pare più comune, è che il Pergola e il Torello, sospettando d'agguati, opinassero di non dar battaglia: che lo Sforza e il Piccinino la volessero a ogni costo. Carlo fu del parere degli ultimi; la diede, e fu pienamente sconfitto. Appena il suo esercito ebbe affrontato il nemico, fu assalito a destra e a sinistra dall'imboscate, e gli furono fatti, secondo alcuni, cinque, secondo altri, otto mila prigionieri. Il comandante fu preso anche lui; gli altri quattro, chi in una maniera, chi nell' altra, si sottrassero.

Un figlio del Pergola si trovò tra i prigionieri.

La notte dopo la battaglia, i soldati vittoriosi lasciarono in libertà quasi tutti i prigionieri. I commissari veneti, che seguivano l'esercito, ne fecero delle lagnanze col Conte; il quale domandò a qualcheduno de' suoi cosa fosse avvenuto de' prigionieri; ed essendogli risposto che tutti erano stati messi in libertà, meno un quattrocento, ordinò che anche questi fossero rilasciati, secondo l'uso [1].

Uno storico che non solo scriveva in que' tempi, ma aveva militato in quelle guerre, Andrea Redusio, è il solo, per quanto io sappia, che abbia indicata la vera ragione di quest' uso militare d' allora. Egli l'attribuisce al timore che i soldati avevano di veder presto finite le guerre, e di sentirsi gridare dai popoli: *alla zappa i soldati* [2].

I Signori veneti furono punti e insospettiti dal procedere del Conte; ma senza giusta ragione. Infatti, prendendo al soldo un condottiero, dovevano aspettarsi che farebbe la guerra secondo le leggi della guerra comunemente seguite; e non potevano senza indiscrezione pretendere che prendesse

1 *Istos quoque jubeo solita lege dimitti.* Bigli, lib. 6.
2 *Ad ligonem stipendiarii.* Chron. Tarv.; Rer. It. XIX, 864.

il rischioso impegno d' opporsi a un' usanza così utile e cara ai soldati, esponendosi a venire in odio a tutta la milizia, e a privarsi d' ogni appoggio. Avevano bensì ragione di pretender da lui la fedeltà e lo zelo, ma non una devozione illimitata; questa s' accorda solamente a una causa che s' abbraccia per entusiasmo o per dovere. Non trovo però che dopo le prime osservazioni de' commissari, la Signoria abbia fatte col Carmagnola altre lagnanze su questo fatto: non si parla anzi che d' onori e di ricompense.

Nell' aprile del 1428 fu conclusa tra i Veneziani e il Duca un' altra di quelle solite paci.

La guerra, risorta nel 1431, non ebbe per il Conte così prosperi cominciamenti come le due passate. Il castellano che comandava in Soncino per il Duca, si finse disposto a cedere per tradimento quel castello al Carmagnola. Questo ci andò con una parte dell' esercito, e cadde in un agguato, dove lasciò prigionieri, secondo il Bigli, secento cavalli e molti fanti, salvandosi lui a stento.

Pochi giorni dopo, Nicola Trevisani, capitano dell' armata veneta sul Po, venne alle prese coi galeoni del Duca. Il Piccinino e lo Sforza, facendo le viste di voler attaccare il Carmagnola, lo rattennero dal venire in aiuto all' armata veneta, e intanto imbarcarono gran parte delle loro genti di terra sulle navi del Duca. Quando il Carmagnola s' avvide dell' inganno, e corse per sostenere i suoi, la battaglia era vicino all' altra riva. L' armata veneta fu sconfitta, e il capitano di essa fuggì in una barchetta.

Gli storici veneti accusano qui il Carmagnola di tradimento. Gli storici che non hanno preso il tristo assunto di giustificare i suoi uccisori, non gli danno altra taccia che d' essersi lasciato ingannare da uno stratagemma. Par certo che la condotta del Trevisani fosse imprudente da principio, e irresoluta nella battaglia[1]. Fu bandito, e gli

[1] *Ai 13 di luglio, essendo stato proclamato Nicolò Trevisano, che fu capitano nel*

furono confiscati i beni; « e al capitano generale (Carmagnola), per imputazione di non aver dato favore all'armata, con lettere del Senato fu scritta una lieve riprensione [1]. »

Il giorno 18 d'ottobre, il Carmagnola diede ordine al Cavalcabò, uno de' suoi condottieri, di sorprender Cremona. Questo riuscì ad occuparne una parte; ma essendosi i cittadini levati a stormo, dovette abbandonare l'impresa, e ritornare al campo.

Il Carmagnola non credette a proposito d'andar col grosso dell'esercito a sostenere quest'impresa; e mi par cosa strana che ciò gli sia stato imputato a tradimento dalla Signoria. La resistenza, probabilmente inaspettata, del popolo spiega benissimo perchè il generale non si sia ostinato a combattere una città che sperava d'occupare tranquillamente per sorpresa: il tradimento non ispiega nulla; giacchè non si sa vedere perchè il Carmagnola avrebbe ordinata la spedizione, il cattivo esito della quale non fu d'alcun vantaggio per il nemico.

Ma la Signoria, risoluta, secondo l'espressione del Navagero, di liberarsi del Carmagnola, cercò in qual maniera potesse averlo nelle mani disarmato; e non ne trovò una più pronta nè più sicura, che d'invitarlo a Venezia col pretesto di consultarlo sulla pace. Ci andò senza sospetto, e in tutto il viaggio furono fatti onori straordinari a lui, e al Gonzaga che l'accompagnava. Tutti gli storici, anche veneziani, sono d'accordo in questo; pare anzi che raccontino con

Po, ed essendosi egli assentato, gli Avvogadori di Comune andarono al consiglio de' Pregadi, e messero di procedere contro di lui, per essere stato rotto in Po da' galeoni del Duca di Milano ai 21 di giugno passato, in vitupero del Dominio, e per non aver fatto il suo dovere, immo vilissime *essersi portato,* immo *perchè andò pregando gli altri che fuggissero via.* Sanuto; Rer. Ital. XXII, 1017.

1 Navagero, Stor. Ven.; Rer. Ital. XXIII, 1096.

un sentimento di compiacenza questo procedere, come un bel tratto di ciò che altre volte si chiamava prudenza e virtù politica. Arrivato a Venezia, « gli furono mandati incontro otto gentiluomini, avanti ch' egli smontasse a casa sua, che l' accompagnarono a San Marco [1]. » Entrato che fu nel palazzo ducale, si rimandarono le sue genti, dicendo loro che il Conte si fermerebbe a' lungo col doge. Fu arrestato nel palazzo, e condotto in prigione. Fu esaminato da una Giunta, alla quale il Navagero dà nome di Collegio secreto; e condannato a morte, fu, il giorno 5 di maggio del 1432, condotto con le sbarre alla bocca tra le due colonne della Piazzetta, e decapitato. La moglie e una figlia del Conte (o due figlie, secondo alcuni) si trovavano allora in Venezia.

Nulla d' autentico si ha sull' innocenza o sulla reità di questo grand' uomo. Era da aspettarsi che gli storici veneziani, che volevano scrivere e viver tranquilli, l'avrebbero trovato colpevole. Essi esprimono quest' opinione come una cosa di fatto, e con quella negligenza che è naturale a chi parla in favore della forza. Senza perdersi in congetture, asseriscono che il Carmagnola fu convinto coi tormenti, coi testimoni e con le sue proprie lettere. Di questi tre mezzi di prova il solo che si sappia di certo essere stato adoprato è l' infamissimo primo, quello che non prova nulla.

Ma oltre la mancanza assoluta di testimonianze dirette storiche, che confermino la reità del Carmagnola, molte riflessioni la fanno parere improbabile. Nè i Veneziani hanno rivelato mai quali fossero le condizioni del tradimento pattuito; nè da altra parte s' è saputo mai nulla d' un tale trattato. Quest' accusa è isolata nella storia, e non si appoggia a nulla, se non a qualche svantaggio di guerra, il quale anche si spiega senza ricorrere a questa supposizione: e sarebbe

[1] Sanuto; Rer. It. XXII, 1028.

una legge stravagante non meno che atroce quella che volesse imputato a perfidia del generale ogni evento infelice. Si badi inoltre all'essere il Conte andato a Venezia senza esitazione, senza riguardi e senza precauzioni: si badi all'aver sempre la Signoria fatto un mistero di questo fatto, malgrado la taccia d'ingratitudine e d'ingiustizia che gli si dava in Italia; si badi alla crudele precauzione di mandare il Conte al supplizio con le sbarre alla bocca, precauzione tanto più da notarsi, in quanto s'adoprava con uno che non era veneziano, e non poteva aver partigiani nel popolo; si badi finalmente al carattere noto del Carmagnola e del Duca di Milano, e si vedrà che l'uno e l'altro ripugnano alla supposizione d'un trattato di questa sorte tra di loro. Una riconciliazione segreta con un uomo che gli era stato orribilmente ingrato, e che aveva tentato di farlo ammazzare; un patto di far la guerra da stracco, anzi di lasciarsi battere, non s'accordano con l'animo impetuoso, attivo, avido di gloria del Carmagnola. Il Duca non era perdonatore; e il Carmagnola che lo conosceva meglio d'ogni altro, non avrebbe mai potuto credere a una riconciliazione stabile e sicura con lui. Il disegno di ritornare con Filippo offeso non poteva mai venire in mente a quell'uomo che aveva esperimentate le retribuzioni di Filippo beneficato.

Ho cercato se negli storici contemporanei si trovasse qualche traccia d'un'opinione pubblica, diversa da quella che la Signoria veneta ha voluto far prevalere; ed ecco ciò che n'ho potuto raccogliere.

Un cronista di Bologna, dopo aver raccontata la fine del Carmagnola, soggiunge: « Dissesi che questo hanno fatto perchè egli non faceva lealmente per loro la guerra contra il Duca di Milano, come egli doveva, e che s'intendeva col Duca. Altri dicono che, come vedevano tutto lo Stato loro posto nelle mani del Conte, capitano d'un tanto esercito, parendo loro di stare a gran pericolo, e

non sapendo con qual miglior modo potessero deporlo, han trovato cagione di tradimento contra di lui. Iddio voglia che abbiano fatto saviamente; perchè par pure, che per questo la Signoria abbia molto diminuita la sua possanza, ed esaltata quella del Duca di Milano[1]. »

E il Poggio: « Certuni dicono che non abbia meritata la morte con delitto di sorte veruna; ma che ne fosse cagione la sua superbia, insultante verso i cittadini veneti, e odiosa a tutti[2]. »

Il Corio poi, scrittore non contemporaneo, ma di poco posteriore, dice così: « Gli tolsero il valsente di più di trecento migliaia di ducati, i quali furono piuttosto cagione della sua morte che altro. »

Senza dar molto peso a quest' ultima congettura, mi pare che le prime due, cioè il timore e le vendette private dell' amor proprio, bastino, per que' tempi, a dare di questo avvenimento una spiegazione probabile, e certo più probabile di un tradimento contrario all' indole e all' interesse dell' uomo a cui fu imputato.

Tra quegli storici moderni, che non adottando ciecamente le tradizioni antiche, le hanno esaminate con un libero giudizio, uno solo, ch' io sappia, si mostrò persuaso affatto che il Carmagnola sia stato colpito da una giusta sentenza. Questo è il Conte Verri; ma basta leggere il passo della sua Storia, che si riferisce a questo avvenimento, per esser subito convinti che la sua opinione è venuta dal non aver lui voluto informarsi esattamente de' fatti sui quali andava stabilita. Ecco le sue parole: « O foss' egli allontanato, per una ripugnanza dell' animo, dal portare così la distruzione ad un Principe, dal quale aveva un tempo ottenuto gli onori, e sotto del quale aveva

1 Cronica di Bologna; Rer. It. XVIII, 645.

2 Poggii, Hist. lib. VI.

acquistata la celebrità; ovvero foss' egli ancora nella fiducia, che umiliato il Duca venisse a fargli proposizioni di accomodamento, e gli sacrificasse i meschini nemici, che avevano ardito di nuocergli, cioè i vilissimi cortigiani suoi; o qualunque ne fosse il motivo, il Conte Francesco Carmagnola, malgrado il dissenso dei Procuratori veneti, e malgrado la decisa loro opposizione, volle rimandare disarmati bensì, ma liberi al Duca tutti i generali ed i soldati numerosissimi, che aveva fatti prigionieri nella vittoria del giorno 11 di ottobre 1427 ..... Il seguito delle sue imprese fece sempre più palese il suo animo; poichè trascurò tutte le occasioni, e lentamente progredendo lasciò sempre tempo ai ducali di sostenersi. In somma giunse a tale evidenza la cattiva fede del Conte Francesco Carmagnola, che venne, dopo formale processo, decapitato in Venezia ..... come reo di alto tradimento. » Fa stupore il vedere addotto in prova della reità d'un uomo un giudizio segreto di que' tempi, da uno storico che ne ha tanto conosciuta l'iniquità, e che tanto si studia di farla conoscere a' suoi lettori. In quanto al fatto de' prigionieri, ognuno vede gli errori della relazione che ho trascritta. Il Conte di Carmagnola non rimandò liberi tutti i soldati, ma quattrocento soli; non rimandò i generali, perchè di questi non fu preso che il Malatesti, e fu ritenuto; non è esatto il dire che i soldati fossero rimandati al Duca: furono semplicemente messi in libertà. Non vedo poi perchè si entri in congetture per ispiegare la condotta del Carmagnola in questa occasione, quando la storia ne dà per motivo un'usanza comune.

La sorte del Carmagnola fece un gran rumore in tutta l'Italia; e pare che in particolare i Piemontesi la sentissero più acerbamente, e ne serbassero memoria, come lo indica il seguente aneddoto raccontato dal Denina.

Il primo sospetto che i Veneziani ebbero del segreto

della lega di Cambrai venne dalle relazioni d' un loro agente in Milano, il quale era venuto a sapere « che un Carlo Giuffredo Piemontese che si trovava fra i Segretarj di Stato del Governo di Milano ai servigi del Re Luigi, andava fra i suoi famigliari dicendo essere venuto il tempo in cui sarebbesi abbondantemente vendicata la morte del Conte Francesco Carmagnola suo compatriotto [1] ».

Non ho citato questo tratto per applaudire a un sentimento di vendetta, e di patriottismo municipale, ma come un indizio del caso che si faceva di questo gran capitano in quella nobile e bellicosa parte d' Italia, che lo considerava più specialmente come suo.

A quegli avvenimenti che si sono scelti per farne il materiale della presente Tragedia, s' è conservato il loro ordine cronologico, e le loro circostanze essenziali; se se ne eccettui l' aver supposto accaduto in Venezia l' attentato contra la vita del Carmagnola, quando in vece accadde in Treviso.

1 Rivoluzioni d' Italia, lib. XX, cap. 1.

IL CONTE
DI CARMAGNOLA

TRAGEDIA.

PERSONAGGI STORICI

IL CONTE DI CARMAGNOLA.

ANTONIETTA VISCONTI, sua moglie.

UNA LORO FIGLIA, a cui nella tragedia si è attribuito il nome di MATILDE.

FRANCESCO FOSCARI, Doge di Venezia.

GIOVANNI FRANCESCO GONZAGA,
PAOLO FRANCESCO ORSINI,
NICOLÒ DA TOLENTINO,
} Condottieri al soldo dei Veneziani.

CARLO MALATESTI,
ANGELO DELLA PERGOLA,
GUIDO TORELLO,
NICOLÒ PICCININO, a cui nella tragedia si è attribuito il cognome di FORTEBRACCIO,
FRANCESCO SFORZA,
PERGOLA figlio.
} Condottieri al soldo del Duca di Milano.

PERSONAGGI IDEALI

MARCO, Senatore veneziano.

MARINO, uno de' Capi del Consiglio dei Dieci.

PRIMO COMMISSARIO veneto nel campo.

SECONDO COMMISSARIO.

UN SOLDATO del Conte.

UN SOLDATO prigioniero.

SENATORI, CONDOTTIERI, SOLDATI, PRIGIONIERI, GUARDIE.

IL CONTE.

E senno e braccio
E quanto io sono è cosa vostra; . . .

Scena II.

ATTO PRIMO

SCENA PRIMA.

Sala del Senato, in Venezia.

Il DOGE e SENATORI seduti.

IL DOGE.

È giunto il fin de' lunghi dubbi, è giunto,
Nobiluomini, il dì che statuito
Fu a risolver da voi. Su questa lega,
A cui Firenze con sì caldi preghi
Incontro il Duca di Milan c' invita,
Oggi il partito si porrà. Ma pria,
Se alcuno è qui cui non sia noto ancora
Che vile opra di tenebre e di sangue
Sugli occhi nostri fu tentata, in questa
Stessa Venezia, inviolato asilo
Di giustizia e di pace, odami: al nostro
Deliberar rileva assai che alcuno
Qui non l' ignori. Un fuoruscito al Conte
Di Carmagnola insidiò la vita;
Fallito è il colpo, e l' assassino è in ceppi.
Mandato egli era; e quei che a ciò mandollo
Ei l' ha nomato, ed è.... quel Duca istesso

Di cui qui abbiam gli ambasciatori ancora
A chieder pace, a cui più nulla preme
Che la nostra amistà. Tale arra intanto
Ei ci dà della sua. Taccio la vile
Perfidia della trama, e l' onta aperta
Che in un nostro soldato a noi vien fatta.
Due sole cose avverto: egli odia dunque
Veracemente il Conte; ella è fra loro
Chiusa ogni via di pace; il sangue ha stretto
Tra lor d' eterna inimicizia un patto.
L' odia... e lo teme: ei sa che il può dal trono
Quella mano sbalzar che in trono il pose;
E disperando che più a lungo in questa
Inonorata, improvida, tradita
Pace restar noi consentiamo, ei sente
Che sia per noi quest' uom; questo tra i primi
Guerrier d' Italia il primo, e, ciò che meno
Forse non è, delle sue forze istrutto
Come dell' arti sue; questo che il lato
Saprà tosto trovargli ove più certa,
E più mortal sia la ferita. Ei volle
Spezzar quest' arme in nostra mano; e noi
Adoperiamla, e tosto. Onde possiamo
Un più fedele e saggio avviso in questo,
Che dal Conte aspettarci? Io l' invitai;
Piacevi udirlo?

(segni di adesione)

S' introduca il Conte.

SCENA II.

Il CONTE, e DETTI.

IL DOGE.

Conte di Carmagnola, oggi la prima

Occasion s' affaccia in che di voi
Si valga la Repubblica, e vi mostri
In che conto vi tiene: in grave affare
Grave consiglio ci abbisogna. Intanto
Tutto per bocca mia questo Senato
Si rallegra con voi da sì nefando
Periglio uscito; e protestiam che a noi
Fatta è l' offesa, e che sul vostro capo
Or più che mai fia steso il nostro scudo,
Scudo di vigilanza e di vendetta.

IL CONTE.

Serenissimo Doge, ancor null' altro
Io per questa ospital terra, che ardisco
Nomar mia patria, potei far che voti.
Oh! mi sia dato alfin questa mia vita,
Pur or sottratta al macchinar de' vili,
Questa che nulla or fa che giorno a giorno
Aggiungere in silenzio, e che guardarsi
Tristamente, tirarla in luce ancora,
E spenderla per voi, ma di tal modo,
Che dir si possa un dì, che in loco indegno
Vostr' alta cortesia posta non era.

IL DOGE.

Certo gran cose, ove il bisogno il chieda,
Ci promettiam da voi. Per or ci giovi
Soltanto il vostro senno. In suo soccorso
Contro il Visconte l' armi nostre implora
Già da lungo Firenze. Il vostro avviso
Nella bilancia che teniam librata
Non farà piccol peso.

IL CONTE.

E senno e braccio
E quanto io sono è cosa vostra: e certo
Se mai fu caso in cui sperar m' attenti

Che a voi pur giovi un mio consiglio, è questo.
E lo darò: ma pria mi sia concesso
Di me parlarvi in breve, e un core aprirvi,
Un cor che agogna sol d' esser ben noto.

IL DOGE.

Dite: a questa adunanza indifferente
Cosa che a cor vi stia giunger non puote.

IL CONTE.

Serenissimo Doge, Senatori;
Io sono al punto in cui non posso a voi
Esser grato e fedel, s' io non divengo
Nemico all' uom che mio signor fu un tempo.
S' io credessi che ad esso il più sottile
Vincolo di dover mi leghi ancora,
L' ombra onorata delle vostre insegne
Fuggir vorrei, viver nell' ozio oscuro
Vorrei, prima che romperlo, e me stesso
Far vile agli occhi miei. Dubbio veruno
Sul partito che presi in cor non sento,
Perch' egli è giusto ed onorato: il solo
Timor mi pesa del giudizio altrui.
Oh! beato colui cui la fortuna
Così distinte in suo cammin presenta
Le vie del biasmo e dell' onor, ch' ei puote
Correr certo del plauso, e non dar mai
Passo ove trovi a malignar l' intento
Sguardo del suo nemico. Un altro campo
Correr degg' io, dove in periglio sono
Di riportar, forza è pur dirlo, il brutto
Nome d' ingrato, l' insoffribil nome
Di traditor. So che de' grandi è l' uso
Valersi d' opra ch' essi stiman rea,
E profondere a quel che l' ha compita
Premi e disprezzo, il so; ma io non sono

Nato a questo; e il maggior premio che bramo,
Il solo, egli è la vostra stima, e quella
D' ogni cortese; e, arditamente il dico,
Sento di meritarla. Attesto il vostro
Sapiente giudizio, o Senatori,
Che d' ogni obbligo sciolto inverso il Duca
Mi tengo, e il sono. Se volesse alcuno
De' benefizi che tra noi son corsi
Pareggiar le ragioni, è noto al mondo
Qual rimarrebbe il debitor dei due.
Ma di ciò nulla: io fui fedele al Duca
Fin che fui seco, e nol lasciai che quando
Ei mi v' astrinse. Ei mi balzò dal grado
Col mio sangue acquistato: invan tentai
Al mio signor lagnarmi. I miei nemici
Fatto avean siepe intorno al trono: allora
M' accorsi alfin che la mia vita anch' essa
Stava in periglio: a ciò non gli diei tempo.
Chè la mia vita io voglio dar, ma in campo,
Per nobil causa, e con onor, non preso
Nella rete de' vili. Io lo lasciai,
E a voi chiesi un asilo; e in questo ancora
Ei mi tese un agguato. Ora a costui
Più nulla io deggio; di nemico aperto
Nemico aperto io sono. All' util vostro
Io servirò, ma franco e in mio proposto
Deliberato, come quei ch' è certo
Che giusta cosa imprende.

IL DOGE.

E tal vi tiene
Questo Senato: già tra il Duca e voi
Ha giudicato irrevocabilmente
Italia tutta. Egli la vostra fede
Ha liberata, a voi l' ha resa intatta,

Qual gliela deste il primo giorno. È nostra
Or questa fede; e noi saprem tenerne
Ben altro conto. Or d' essa un primo pegno
Il vostro schietto consigliar ci sia.

IL CONTE.

Lieto son io che un tal consiglio io possa
Darvi senza esitanza. Io tengo al tutto
Necessaria la guerra, e della guerra,
Se oltre il presente è mai concesso all' uomo
Cosa certa veder, certo l' evento;
Tanto più, quanto fien gl' indugi meno.
A che partito è il Duca? A mezzo è vinta
Da lui Firenze; ma ferito e stanco
Il vincitor; voti gli erari: oppressi
Dal terror, dai tributi i cittadini
Pregan dal ciel su l' armi loro istesse
Le sconfitte e le fughe. Io li conosco,
E conoscer li deggio: a molti in mente
Dura il pensier del glorioso, antico
Viver civile; e subito uno sguardo
Rivolgon di desio là dove appena
D' un qualunque avvenir si mostri un raggio,
Frementi del presente e vergognosi.
Ei conosce il periglio; indi l' udite
Mansueto parlarvi; indi vi chiede
Tempo soltanto da sbranar la preda
Che già tiensi tra l' ugne, e divorarla.
Fingiam che glielo diate: ecco mutata
La faccia delle cose; egli soggioga
Senza dubbio Firenze; ecco satolle
Le costui schiere col tesor de' vinti,
E più folte e anelanti a nove imprese.
Qual prence allor dell' alleanza sua
Far rifiuto oseria? Beato il primo

Ch' ei chiamerebbe amico! Egli sicuro
Consulterebbe e come e quando a voi
Mover la guerra, a voi rimasti soli.
L' ira, che addoppia l' ardimento al prode
Che si sente percosso, ei non la trova
Che ne' prosperi casi: impaziente
D' ogni dimora ove il guadagno è certo,
Ma ne' perigli irresoluto: a' suoi
Soldati ascoso, del pugnar non vuole
Fuor che le prede. Ei nella rocca intanto,
O nelle ville rintanato attende
A novellar di cacce e di banchetti,
A interrogar tremando un indovino.
Ora è il tempo di vincerlo: cogliete
Questo momento: ardir prudenza or fia.

IL DOGE.

Conte, su questo fedel vostro avviso
Tosto il Senato prenderà partito;
Ma il segua, o no, v' è grato; e vede in esso,
Non men che il senno, il vostro amor per noi.

(parte il CONTE).

SCENA III.

Il DOGE, e SENATORI.

IL DOGE.

Dissimil certo da sì nobil voto
Nessun s' aspetta il mio. Quando il consiglio
Più generoso è il più sicuro, in forse
Chi potria rimaner? Porgiam la mano
Al fratello che implora: un sacro nodo
Stringe i liberi Stati: hanno comuni
Tra lor rischi e speranze; e treman tutti

Dai fondamenti al rovinar d'un solo.
Provocator dei deboli, nemico
D'ognun che schiavo non gli sia, la pace
Con tanta istanza a che ci chiede il Duca?
Perchè il momento della guerra ei vuole
Sceglierlo, ei solo; e non è questo il suo.
Il nostro egli è, se non ci falla il senno,
Nè l'animo. Ei ci vuole ad uno ad uno;
Andiamgli incontro uniti. Ah! saria questa
La prima volta che il Leon giacesse
Al suon delle lusinghe addormentato.
No; fia tentato invan. Pongo il partito
Che si stringa la lega, e che la guerra
Tosto al Duca s'intimi, e delle nostre
Genti da terra abbia il comando il Conte.

MARINO.

Contro sì giusta e necessaria guerra
Io non sorgo a parlar; questo sol chiedo,
Che il buon successo ad accertar si pensi.
La metà dell'impresa è nella scelta
Del capitano. Io so che vanta il Conte
Molti amici tra noi; ma d'una cosa
Mi rendo certo, che nessun di questi
L'ama più della patria; e per me, quando
Di lei si tratti, ogni rispetto è nulla.
Io dico, e duolmi che di fronte io deggia,
Serenissimo Doge, oppormi a voi,
Non è il duce costui quale il richiede
La gravità, l'onor di questo Stato.
Non cercherò perchè lasciasse il Duca.
Ei fu l'offeso; e sia pur ver: l'offesa
È tal che accordo non può darsi; e questo
Consento: io giuro nelle sue parole.
Ma queste sue parole importa assai

Considerarle, perchè tutto in esse
Ei s' è dipinto; e governar sì ombroso,
Sì delicato e violento orgoglio,
O Senatori, non mi par che sia
Minor pensiero della guerra istessa.
Finor fu nostra cura il mantenerci
La riverenza de' soggetti; or altro
Studio far si dovria, come costui
Riverir degnamente. E quando egli abbia
La man nell' elsa della nostra spada,
Potrem noi dir d' aver creato un servo?
Dovrà por cura di piacergli ognuno
Di noi? Se nasce un disparer, fia degno
Che nell' arti di guerra il voler nostro
A quel d' un tanto condottier prevalga?
S' egli erra, e nostra è dell' error la pena,
Chè invincibil nol credo, io vi domando
Se fia concesso il farne lagno; e dove
Si riscotan per questo onte e dispregi,
Che far? soffrirli? Non v' aggrada, io stimo,
Questo partito; risentirci? e dargli
Occasion che, in mezzo all' opra, e nelle
Più difficili strette ei ci abbandoni
Sdegnato, e al primo altro signor che il voglia,
Forse al nemico, offra il suo braccio, e sveli
Quanto di noi pur sa, magnificando
La nostra sconoscenza, e i suoi gran merti?

IL DOGE.

Il Conte un prence abbandonò; ma quale?
Un che da lui tenea lo Stato, e a cui
Quindi ei minor non potea mai stimarsi;
Un da pochi aggirato, e questi vili;
Timido e stolto, che non seppe almeno
Il buon consiglio tor della paura,

Nasconderla nel core, e starsi all' erta;
Ma che il colpo accennò pria di scagliarlo:
Tale è il signor che inimicossi il Conte.
Ma, lode al ciel, nulla in Venezia io vedo
Che gli somigli. Se destrier, correndo,
Scosse una volta un furibondo e stolto
Fuor dell' arcione, e lo gettò nel fango;
Non fia per questo che salirlo ancora
Un cauto e franco cavalier non voglia.

MARINO.

Poichè sì certo è di quest' uomo il Doge,
Più non m' oppongo; e questo a lui sol chiedo:
Vuolsi egli far mallevador del Conte?

IL DOGE.

A sì preciso interrogar, preciso
Risponderò: mallevador pel Conte,
Nè per altr' uom che sia, certo, io non entro;
Dell' opre mie, de' miei consigli il sono:
Quando sien fidi, ei basta. Ho io proposto
Che guardia al Conte non si faccia, e a lui
Si dia l' arbitrio dello Stato in mano?
Ei diritto anderà; tale io diviso.
Ma s' ei si volge al rio sentier, ci manca
Occhio che tosto ce ne faccia accorti,
E braccio che invisibile il raggiunga?

MARCO.

Perchè i princìpi di sì bella impresa
Contristar con sospetti? E far disegni
Di terrori e di pene, ove null' altro
Che lodi e grazie può aver luogo? Io taccio
Che all' util suo sola una via gli è schiusa;
Lo star con noi. Ma deggio dir qual cosa
Dee sovra ogni altra far per lui fidanza?
La gloria ond' egli è già coperto, e quella

A cui pur anco aspira; il generoso,
Il fiero animo suo. Che un giorno ei voglia
Dall' altezza calar de' suoi pensieri,
E riporsi tra i vili, esser non puote,
Or, se prudenza il vuol, vegli pur l' occhio;
Ma dorma il cor nella fiducia; e poi
Che in così giusta e grave causa, un tanto
Dono ci manda Iddio; con quella fronte,
E con quel cor che si riceve un dono,
Sia da noi ricevuto.

MOLTI SENATORI.

Ai voti, ai voti!

IL DOGE.

Si raccolgano i voti; e ognun rammenti
Quanto rilevi che di qui non esca
Motto di tal deliberar, nè cenno
Che presumer lo faccia. In questo Stato
Pochi il segreto hanno tradito, e nullo
Fu tra quei pochi che impunito andasse.

SCENA IV.

Casa del Conte.

IL CONTE.

Profugo, o condottiero. O come il vecchio
Guerrier nell' ozio i giorni trar, vivendo
Della gloria passata, in atto sempre
Di render grazie e di pregar, protetto
Dal braccio altrui, che un dì potria stancarsi
E abbandonarmi; o ritornar sul campo,
Sentir la vita, salutar di nuovo
La mia fortuna, delle trombe al suono
Destarmi, comandar; questo è il momento

Che ne decide. Eh! se Venezia in pace
Riman, degg'io chiuso e celato ancora
In questo asilo rimaner, siccome
L'omicida nel tempio? E chi d'un regno
Fece il destin, non potrà farsi il suo?
Non troverò tra tanti prenci, in questa
Divisa Italia, un sol che la corona,
Onde il vil capo di Filippo splende,
Ardisca invidiar? che si ricordi
Ch'io l'acquistai, che dalle man di dieci
Tiranni io la strappai, ch'io la riposi
Su quella fronte, ed or null'altro agogno
Che ritorla all'ingrato, e farne un dono
A chi saprà del braccio mio valersi?

SCENA V.

MARCO, e il CONTE.

IL CONTE.

O dolce amico; ebben qual nova arrechi?

MARCO.

La guerra è risoluta, e tu sei duce.

IL CONTE.

Marco, ad impresa io non m'accinsi mai
Con maggior cor che a questa: una gran fede
Poneste in me: ne sarò degno, il giuro.
Il giorno è questo che del viver mio
Ferma il destin: poi che quest'alma terra
M'ha nel suo glorioso antico grembo
Accolto, e dato di suo figlio il nome,
Esserlo io vo' per sempre; e questo brando
Io consacro per sempre alla difesa
E alla grandezza sua.

MARCO.

Dolce disegno!
Non soffra il ciel che la fortuna il rompa....
O tu medesmo.

IL CONTE.

Io? come?

MARCO.

Al par di tutti
I generosi, che giovando altrui
Nocquer sempre a sè stessi, e superate
Tutte le vie delle più dure imprese,
Caddero a un passo poi, che facilmente
L' ultimo de' mortali avria varcato.
Credi ad un uom che t' ama: i più de' nostri
Ti sono amici; ma non tutti il sono.
Di più non dico, nè mi lice; e forse
Troppo già dissi. Ma la mia parola
Nel fido orecchio dell' amico stia,
Come nel tempio del mio cor, rinchiusa.

IL CONTE.

Forse io l' ignoro? E forse ad uno ad uno
Non so quai siano i miei nemici?

MARCO.

E sai
Chi te gli ha fatti? In pria l' esser tu tanto
Maggior di loro, indi lo sprezzo aperto
Che tu ne festi in ogni incontro. Alcuno
Non ti nocque finor; ma chi non puote
Nocer col tempo? Tu non pensi ad essi,
Se non allor che in tuo cammin li trovi;
Ma pensan essi a te, più che non credi.
Spregia il grande, ed obblia; ma il vil si gode
Nell' odio. Or tu non irritarlo: cerca
Di spegnerlo; tu il puoi forse. Consiglio

Di vili arti ch' io stesso a sdegno avrei,
Io non ti do, nè tal da me l' aspetti.
Ma tra la noncuranza e la servile
Cautela avvi una via; v' ha una prudenza
Anche pei cor più nobili e più schivi;
V' ha un' arte d' acquistar l' alme volgari,
Senza discender fino ad esse: e questa
Nel senno tuo, quando tu vuoi, la trovi.

IL CONTE.

Troppo è il tuo dir verace: il tuo consiglio
Le mille volte a me medesmo io il diedi;
E sempre all' uopo ei mi fuggì di mente;
E sempre appresi a danno mio che dove
Semina l' ira, il pentimento miete.
Dura scola ed inutile! Alfin stanco
Di far leggi a me stesso, e trasgredirle,
Tra me fermai che, s' egli è mio destino
Ch' io sia sempre in tai nodi avviluppato
Che mestier faccia a distrigarli appunto
Quella virtù che più mi manca, s' ella
È pur virtù; se è mio destin che un giorno
Io sia colto in tai nodi, e vi perisca;
Meglio è senza riguardi andargli incontro.
Io ne appello a te stesso: i buoni mai
Non fur senza nemici, e tu ne hai dunque.
E giurerei che un sol non è tra loro
Cui tu degni, non dico accarezzarlo,
Ma non dargli a veder che lo dispregi.
Rispondi.

MARCO.

È ver: se v' ha mortal di cui
La sorte invidii, è sol colui che nacque
In luoghi e in tempi ov' uom potesse aperto
Mostrar l' animo in fronte, e a quelle prove

Solo trovarsi ove più forza è d' uopo
Che accorgimento: quindi, ove convenga
Simular, non ti faccia maraviglia
Che poco esperto io sia. Pensa per altro
Quanto più m' è concesso impunemente
Fallire in ciò che a te; che poche vie
Al pugnal d' un nemico offre il mio petto;
Che me contra i privati odii assecura
La pubblica ragion; ch' io vesto il saio
Stesso di quei che han la mia sorte in mano.
Ma tu stranier, tu condottiero al soldo
Di togati signor, tu cui lo Stato
Dà tante spade per salvarlo, e niuna
Per salvar te . . . . fa che gli amici tuoi
Odan sol le tue lodi; e non dar loro
La trista cura di scolparti. Pensa
Che felici non son, se tu nol sei.
Che dirò più? Vuoi che una corda io tocchi,
Che ancor più addentro nel tuo cor risoni?
Pensa alla moglie tua, pensa alla figlia
A cui tu se' sola speranza: il cielo
Diè loro un' alma per sentir la gioia,
Un' alma che sospira i dì sereni,
Ma che nulla può far per conquistarli.
Tu il puoi per esse; e lo vorrai. Non dire
Che il tuo destin ti porta; allor che il forte
Ha detto: io voglio, ei sente esser più assai
Signor di sè che non pensava in prima.

IL CONTE.

Tu hai ragione. Il ciel si prende al certo
Qualche cura di me, poichè m' ha dato
Un tale amico. Ascolta; il buon successo
Potrà, spero, placar chi mi disama:
Tutto in letizia finirà. Tu intanto

Se cosa odi di me che ti dispiaccia,
L' indole mia ne incolpa, un improvviso
Impeto primo, ma non mai l' obblio
Di tue parole.

MARCO.

Or la mia gioia è intera.
Va, vinci, e torna. Oh come atteso e caro
Verrà quel messo che la gloria tua
Con la salute della patria annunzi!

FINE DELL' ATTO PRIMO.

MALATESTI.

Io il sono.
Omai vano è più dir. Certo io mi tengo
Che tutti andrete in operar d'accordo
Più che non foste in divisar disgiunti.

Scena III.

ATTO SECONDO

SCENA PRIMA.

Parte del campo ducale con tende.

MALATESTI e PERGOLA.

PERGOLA.

Sì, condottier; come ordinaste, in pronto
Son le mie bande. A voi commise il Duca
L' arbitrio della guerra: io v' ho ubbidito,
Ma con dolor; ve ne scongiuro ancora,
Non diam battaglia.

MALATESTI.

Anzian d' anni e di fama,
O Pergola, qui siete; io sento il peso
Del vostro voto; ma cangiar non posso
Il mio. Voi lo vedete; il Carmagnola
Ci provoca ogni dì: quasi ad insulto
Sugli occhi nostri alfin Maclodio ha stretto:
E due partiti ci rimangon soli;
O lui cacciarne, o abbandonar la terra,
Che saria danno e scorno.

PERGOLA.

A pochi è dato,

A pochi egregi il dubitar di novo,
Quando han già detto: ell' è così. S' io parlo
È che tale vi tengo. Italia forse
Mai da' barbari in poi non vide a fronte
Due sì possenti eserciti: ma il nostro
L' ultimo sforzo è di Filippo. In ogni
Fatto di guerra entra fortuna, e sempre
Vuol la sua parte: chi nol sa? Ma quando
Ne va il tutto, o Signore, allor non vuolsi
Dargliene più ch' ella non chiede; e questo
Esercito con cui tutto possiamo
Salvar, ma che perduto in una volta
Mai più rifar non si potria, non dèssi
Come un dado gittarlo ad occhi chiusi,
Avventurarlo in un sì piccol campo,
E in un campo mal noto, e quel che è peggio
Noto al nemico. Ei qui ci trasse: un torto
Argin divide le due schiere: a destra
E a sinistra paludi, in esse sparsi
I suoi drappelli; e noi fuori de' nostri
Alloggiamenti non teniamo un palmo
Pur di terren. Credete ad un che l' arti
Conosce di costui, che ha combattuto
Al fianco suo: qui c' è un' insidia. Forse
La miglior via di guerreggiar quest' uomo
Saria tenerlo a bada, aspettar tempo,
Tanto che alcun dei duci ai quali è sopra
Prendesse a noia il suo superbo impero;
E il fascio ch' egli or nella mano ha stretto
Si rallentasse alfin. Pur, se a giornata
Venir si deve, non è questo il loco:
Usciam di qui, scegliamo un campo noi,
Tiriam quivi il nemico: ivi in un giorno,
Senza svantaggio almanco, si decida.

MALATESTI.

Due grandi schiere a fronte stanno; e grande
Fia la battaglia: d' una tale appunto
Abbisogna Filippo. A questi estremi
A poco a poco ei venne, e coi consigli
Che or proponete: a trarnelo, fia d' uopo
Appigliarci agli opposti. Il rischio vero
Sta nell' indugio; e nel mutare il campo
Rovina certa. Chi sapria dir quanto
Di numero e di cor scemato ei fia,
Pria che si ponga altrove? Ora egli è quale
Bramar lo puote un capitan; con esso
Tutto lice tentar.

SCENA II.

SFORZA, FORTEBRACCIO, e DETTI.

MALATESTI.

Ditelo, o Sforza,
E Fortebraccio; voi giungete in tempo:
Ditelo voi, come trovaste il campo?
Che possiamo sperarne?

SFORZA.

Ogni gran cosa.
Quando gli ordini udir, quando lor parve
Che una battaglia si prepari, io vidi
Un feroce tripudio: alla chiamata
Esultando veniéno, e col sorriso
Si fean cenno a vicenda. E quando io corsi
Entro le file, ad ogni schiera un grido
S' alzava; ognuno in me fissando il guardo
Parea dicesse: o condottier, v' intendo.

FORTEBRACCIO.

E tai son tutti: allor ch' io venni a' miei,
Tutti mi furo intorno. Un mi dicea:
Quando udremo le trombe? Altri: noi siamo
Stanchi d' esser beffati; e tutti ad una
La battaglia chiedean, come già certi
Dell' ottenerla, e dubbi sol del quando.
Ebben, compagni, io rispondea, se il segno
Presto s' udrà, mi date voi parola
Di vincere con me? Gli elmi levati
Sull' aste, un grido universal d' assenso
Fu la risposta, ond' io gioisco ancora.
E a tai soldati ci venia proposto
D' intimar la ritratta? e che alle mani,
Che già posate sulle spade aspettano
L' ordin di sguainarle e di ferire,
Si comandasse di levar le tende?
Chi fronte avria di presentarsi ad essi
Con tal ordine ormai?

PERGOLA.

Dal parlar vostro
Un novo modo di milizia imparo;
Che i soldati comandino, e che i duci
Ubbidiscano.

FORTEBRACCIO.

O Pergola, i soldati
A cui capo son io, fur da quel Braccio
Disciplinati, che per tutto ancora
Con maraviglia e con terror si noma;
E non son usi a sostener gli scherni
Dell' inimico.

PERGOLA.

Ed io conduco genti
Da me, qual ch' io mi sia, disciplinate;

E sono avvezze ad aspettar la voce
Del condottiero, ed a fidarsi in lui.

MALATESTI.

Dimentichiamo or noi che numerati
Sono i momenti, e non ne resta alcuno
Per le gare private?

SCENA III.

TORELLO, e DETTI.

SFORZA.

Ebben, Torello,
Siete mutato di parer? Vedeste
L' animo ardente de' soldati?

TORELLO.

Il vidi;
Udii le grida del furor, le grida
Della fiducia e del coraggio; e il viso
Rivolsi altrove, onde nessun dei prodi
Vi leggesse il pensier che mal mio grado
Vi si pingeva: era il pensier che false
Son quelle gioie e brevi; era il pensiero
Del valor che si perde. Io cavalcai
Lungo tutta la fronte: io tesi il guardo,
Quanto lunge potei; rividi quelle
Macchie che sorgon qua e là dal suolo
Uliginoso che la via fiancheggia:
Là son gli agguati, il giurerei. Rividi
Quel doppio cinto di muniti carri,
Onde assiepato è del nemico il campo.
Se l' urto primo ei sostener non puote,
Ha una ritratta ove sfuggirlo e uscirne
Preparato al secondo. Un novo è questo

Trovato di costui, per torre ai suoi
Il pensier primo che s' affaccia ai vinti,
Il pensier della fuga. Ad atterrarlo
Due colpi è d' uopo: ei con un sol ne atterra.
Perchè, non giova chiuder gli occhi al vero,
Non son più quelle guerre, in cui pe' figli
E per le donne e per la patria terra
E per le leggi che la fan sì cara,
Combatteva il soldato; in cui pensava
Il capitano a statuirgli un posto,
Egli a morirvi. A mercenarie genti
Noi comandiamo, in cui più di leggieri
Trovi il furor che la costanza: e' corrono
Volonterosi alla vittoria incontro;
Ma s' ella tarda, se son posti a lungo
Tra la fuga e la morte, ah! dubbia è troppo
La scelta di costoro. E questo evento
Più che tutt' altro antiveder ci è forza.
Vil tempo in cui tanto al comando cresce
Difficoltà, quanto la gloria scema!
Io lo ripeto, non è questo un campo
Di battaglia per noi.

MALATESTI.

Dunque?

TORELLO.

Si muti.
Non siam pari al nemico; andiamo in luogo
Dove lo siam.

MALATESTI.

Così Maclodio a lui
Lascerem quasi in dono? I valorosi,
Che vi son chiusi, non potran tenersi
Più che due giorni.

TORELLO.

Il so; ma non si tratta
Nè d'un presidio qui, nè d'una terra;
Trattasi dello Stato.

SFORZA.

E di che mai
Se non di terre si compon lo Stato?
E quelle che indugiando, ad una ad una
Già lasciammo sfuggir, quante son elle?
Casal, Bina, Quinzano e . . . se vi piace
Noveratele voi, chè in tal pensiero
Troppo caldo io mi sento. Il nobil manto,
Che a noi fidato ha il Duca, a brano a brano
Soffriam così che in nostra man si scemi,
E che a lui messo omai da noi non giunga
Che una ritratta non gli annunzi. Intanto
Superbisce il nemico, e ai nostri indugi
Sfacciato insulta.

TORELLO.

E questo è segno, o Sforza,
Ch' ei brama una battaglia.

SFORZA.

Oh, che puot' egli
Bramar di più, che innanzi a sè cacciarne
Con la spada nel fodero?

PERGOLA.

Che puote
Bramar di più? Dirovvel io: che noi
Tutto arrischiam l'esercito in un campo
Ov' egli ha preso ogni vantaggio. Or questo
Poniamo in salvo; chè le terre è lieve
Riprender con gli eserciti.

FORTEBRACCIO.

Con quali?

Non, per mia fè, con quelli a cui s' insegna
A diloggiar quando il nemico appare,
A non mirarlo in faccia, a lasciar soli
Nelle angosce i compagni; ma con genti
Quali or le abbiam d' ira e di scorno accese,
Impazienti di pugnar, con queste
Si riparan le perdite, e si vince.
Che dobbiamo aspettar? Brandi arrotati,
Perchè lasciarli irrugginir?

SFORZA.

Torello,
Voi temete d' agguati? Anch' io dirovvi:
Non son più quelle guerre, in cui minuti
Drappelletti movean, con l' occhio teso
Ogni macchia guatando, ogni rivolta.
Un' oste intera sopra un' oste intera
Oggi rovescerassi: un tanto stuolo
Si vince sì, ma non s' accerchia; ei spazza
Innanzi a sè gl' intoppi, e fin ch' è unito,
Dovunque sia, sul suo terreno è sempre.

FORTEBRACCIO.

(A PERGOLA E TORELLO)

Siete convinti?

TORELLO.

Sofferite . . . .

MALATESTI.

Io il sono.
Omai vano è più dir. Certo io mi tengo
Che tutti andrete in operar d' accordo
Più che non foste in divisar disgiunti.
Poi che un partito e l' altro ha il suo periglio,
Scegliamo almen quel che più gloria ha seco.
Noi darem la battaglia: alla frontiera
Io mi pongo coi miei; Sforza vien dietro

E chiude la vanguardia; il mezzo tenga
Della battaglia Fortebraccio: e il nostro
Ufizio sia con impeto serrarci
Addosso al campo del nemico, aprirlo,
E spingerci a Maclodio. Voi, Torello,
E voi, Pergola, a cui sì dubbia sembra
Questa giornata, io pongo in vostra mano
L'assicurarla: voi, discosti alquanto,
Il retroguardo avrete. O la fortuna,
Pur come suol, seconda i valorosi,
E rompiamo il nemico; e voi piombate
Sopra i dispersi. Ma s'ei dura incontro
L'impeto nostro, e ci vedete entrati
Donde uscir soli non possiam; venite
A noi, reggete i periglianti amici;
Chè, per cosa che avvenga, io vi prometto,
Retrocedere a voi non ci vedrete.

FORTEBRACCIO.

Non ci vedrete, no.

SFORZA.

Siatene certi.

FORTEBRACCIO.

Sia lode al ciel, combatteremo alfine:
Mai non accadde a capitan, ch'io sappia,
Per fare il suo mestier contender tanto.

PERGOLA.

O Carmagnola, tu pensasti che oggi
Il giovenil corruccio alla prudenza
Prevarrebbe dei vecchi; e ti apponesti.

FORTEBRACCIO.

Sì, la prudenza è la virtù dei vecchi:
Ella cresce con gli anni, e tanto cresce
Che alfin diventa . . . .

PERGOLA.

Ebben, dite.

FORTEBRACCIO.

Paura;
Poi che volete ad ogni modo udirlo.

MALATESTI.

Fortebraccio!

PERGOLA.

L' hai detto. Ad un soldato
Che già più volte avea pugnato e vinto
Prima che tu vedessi una bandiera,
Oggi tu il primo hai detto . . .

MALATESTI.

Da quel lato,
Presso Maclodio è posto il Carmagnola.
Quegli fra noi che avere oggi pensasse
Altro nemico che costui, sarebbe
Un traditor: pensatamente il dico.

PERGOLA.

Ritratto il voto che dapprima io diedi;
E il do per la battaglia: ella fia quale
Predissi allor; ma non importa. Allora
Potea schifarsi; or la domando io primo:
Io son per la battaglia.

MALATESTI.

Accetto il voto
Ma non l' augurio: lo distorni il cielo
Sul capo del nemico.

PERGOLA.

O Fortebraccio,
Tu m' hai offeso.

MALATESTI.

Or via . . . .

FORTEBRACCIO.

Se così credi,
Sia pur così: perchè a te spiaccia, o a quale
Altro pur sia, non crederai ch' io voglia
Una parola ritirar che uscita
Dalle labbra mi sia.

MALATESTI.

(in atto di partire)

Chi resta fido
A Filippo, mi segua.

PERGOLA.

Io vi prometto
Che oggi darem battaglia, e che di noi
Non mancheravvi alcuno. O Fortebraccio,
Non giunger onta ad onta; io ti ripeto,
Tu m' hai offeso. Ascolta, io t' offro il modo
Che tu mi renda l' onor mio, serbando
Intatto il tuo.

FORTEBRACCIO.

Che vuoi?

PERGOLA.

Dammi il tuo posto.
Ovunque tu combatta, a tutti è noto
Che tu volesti la battaglia, ed io,
Io devo ad ogni modo essere in luogo
Che l' amico e il nemico aperto veda
Ch' io non ho . . . tu m' intendi.

FORTEBRACCIO.

Io son contento.
Prendi quel posto; poi che il brami, è tuo.
O forte, or m' odi: ora m' è dolce il dirti
Ch' io non t' offesi, no: per la fortuna
Del signor nostro tu soverchio temi:
Questo dir volli. Ma il timor che nasce

In cor di quel che ama la vita, e l'ama
Più dell'onor, ma che nel cor del prode
Muore al primo periglio ch'egli affronta,
E mai più non risorge, o valoroso,
Pensavi tu? . . .

PERGOLA.

Nulla pensai: tu parli
Da generoso qual tu sei.

(a MALATESTI)

Signore,
Voi consentite al cambio? . . .

MALATESTI.

Io ci consento;
E son ben lieto di veder tant'ira
Tutta cader sovra il nemico.

TORELLO.

(allo SFORZA)

Io stava
Col Pergola da prima; ingiusto, io spero,
Non vi parrà . . . . .

SFORZA.

V'intendo; e con lui state
Alla vanguardia: ultimi e primi, tutti
Combatterem; poco m'importa il dove.

MALATESTI.

Non più ritardi. Iddio sarà coi prodi.

(partono)

SCENA IV.

Campo veneziano, Tenda del Conte.

Il CONTE, un SOLDATO.

SOLDATO.

Signor, l' oste nemica è in movimento:
La vanguardia è sull' argine, e s' avanza.

IL CONTE.

I condottieri dove son?

SOLDATO.

Qui tutti
Fuor della tenda i principali; e stanno
Gli ordin vostri aspettando.

IL CONTE.

Entrino tosto.

(parte il SOLDATO)

SCENA V.

Il CONTE.

Eccolo il dì ch' io bramai tanto. — Il giorno
Ch' ei non mi volle udir, che invan pregai,
Che ogni adito era chiuso, e che deriso,
Solo, io partiva, e non sapea per dove,
Oggi con gioia io lo rammento alfine.
Ti pentirai, dicea, mi rivedrai,
Ma condottier de' tuoi nemici, ingrato!
Io lo dicea; ma allor pareva un sogno,
Un sogno della rabbia; ed ora è vero.
Gli sono a fronte: ecco mi balza il core:

Io sento il dì della battaglia . . . E s' io . . .
No: la vittoria è mia.

SCENA VI.

Il CONTE, GONZAGA, ORSINI, TOLENTINO,
altri CONDOTTIERI.

IL CONTE.

Compagni, udiste
La lieta nova: l' inimico ha fatto
Ciò ch' io volea; così voi pur farete.
E il sol che sorge, a ognun di noi, lo giuro,
Il più bel dì di nostra vita apporta.
Non è tra voi chi una battaglia aspetti
Per farsi un nome, il so; ma questa sera
L' avrem più glorioso; e la parola
Che al nostro orecchio sonerà più grata,
Omai fia quella di Maclodio. Orsini,
Son pronti i tuoi?

ORSINI.

Sì.

IL CONTE.

Corri all' imboscate
Sulla destra dell' argine; raggiungi
Quei che vi stanno, e prendine il comando.
E tu a sinistra, o Tolentino. E quindi
Non vi movete, che non sia lo scontro
Incominciato; quando ei fia, correte
Alle spalle al nemico. Udite entrambi.
Se dell' insidie egli s' avvede, e tenta
Ritrarsi, appena avrà voltato il dorso,
Siategli addosso uniti: io son con voi.
Provochi, o fugga, oggi dev' esser vinto.

ORSINI.

E lo sarà.

(parte).

TOLENTINO.

T' ubbidirem, vedrai.

(parte).

IL CONTE.

(agli altri)

Tu, Gonzaga, al mio fianco. I posti a voi
Assegnerò sul campo. Andiam, compagni;
Si resista al prim' urto: il resto è certo.

CORO.

S' ode a destra uno squillo di tromba;
A sinistra risponde uno squillo:
D' ambo i lati calpesto rimbomba
Da cavalli e da fanti il terren.
Quinci spunta per l' aria un vessillo;
Quindi un altro s' avanza spiegato:
Ecco appare un drappello schierato;
Ecco un altro che incontro gli vien.

Già di mezzo sparito è il terreno;
Già le spade rispingon le spade;
L' un dell' altro le immerge nel seno;
Gronda il sangue; raddoppia il ferir.
— Chi son essi? Alle belle contrade
Qual ne venne straniero a far guerra?
Qual è quei che ha giurato la terra
Dove nacque far salva, o morir?

— D' una terra son tutti: un linguaggio
Parlan tutti: fratelli li dice
Lo straniero: il comune lignaggio
A ognun d' essi dal volto traspar.
Questa terra fu a tutti nudrice,
Questa terra di sangue ora intrisa,
Che natura dall' altre ha divisa,
E ricinta con l' alpe e col mar.

— Ahi! Qual d' essi il sacrilego brando
Trasse il primo il fratello a ferire?
Oh terror! Del conflitto esecrando
La cagione esecranda qual è?
— Non la sanno: a dar morte, a morire
Qui senz' ira ognun d' essi è venuto;
E venduto ad un duce venduto,
Con lui pugna, e non chiede il perchè.

— Ahi sventura! Ma spose non hanno,
Non han madri gli stolti guerrieri?
Perchè tutte i lor cari non vanno
Dall' ignobile campo a strappar?
E i vegliardi che ai casti pensieri
Della tomba già schiudon la mente,
Che non tentan la turba furente
Con prudenti parole placar?

— Come assiso talvolta il villano
Sulla porta del cheto abituro,
Segna il nembo che scende lontano
Sopra i campi che arati ei non ha;
Così udresti ciascun che sicuro
Vede lungi le armate coorti,
Raccontar le migliaia de' morti,
E la pieta dell' arse città.

Là, pendenti dal labbro materno
Vedi i figli che imparano intenti
A distinguer con nomi di scherno
Quei che andranno ad uccidere un dì;
Qui le donne alle veglie lucenti
De' monili far pompa e de' cinti,
Che alle donne diserte de' vinti
Il marito o l' amante rapì.

— Ahi sventura! sventura! sventura!
Già la terra è coperta d'uccisi;
Tutta è sangue la vasta pianura;
Cresce il grido, raddoppia il furor.
Ma negli ordini manchi e divisi
Mal si regge, già cede una schiera;
Già nel volgo che vincer dispera,
Della vita rinasce l'amor.

Come il grano lanciato dal pieno
Ventilabro nell'aria si spande;
Tale intorno per l'ampio terreno
Si sparpagliano i vinti guerrier.
Ma improvvise terribili bande
Ai fuggenti s'affaccian sul calle;
Ma si senton più presso alle spalle
Anelare il temuto destrier.

Cadon trepidi a piè de' nemici,
Gettan l'arme, si danno prigioni:
Il clamor delle turbe vittrici
Copre i lai del tapino che mor.
Un corriero è salito in arcioni;
Prende un foglio, il ripone, s'avvia,
Sferza, sprona, divora la via;
Ogni villa si desta al rumor.

Perchè tutti sul pesto cammino
Dalle case, dai campi accorrete?
Ognun chiede con ansia al vicino,
Che gioconda novella recò?
Donde ei venga, infelici, il sapete,
E sperate che gioia favelli?
I fratelli hanno ucciso i fratelli:
Questa orrenda novella vi do.

Odo intorno festevoli gridi;
S' orna il tempio, e risona del canto;
Già s' innalzan dai cori omicidi
Grazie ed inni che abbomina il ciel.
Giù dal cerchio dell' alpi frattanto
Lo straniero gli sguardi rivolve;
Vede i forti che mordon la polve,
E li conta con gioia crudel.

Affrettatevi, empite le schiere,
Sospendete i trionfi ed i giochi,
Ritornate alle vostre bandiere:
Lo straniero discende; egli è qui.
Vincitor! Siete deboli e pochi?
Ma per questo a sfidarvi ei discende;
E voglioso a quei campi v' attende
Dove il vostro fratello perì.

Tu che angusta a' tuoi figli parevi,
Tu che in pace nutrirli non sai,
Fatal terra, gli estrani ricevi:
Tal giudizio comincia per te.
Un nemico che offeso non hai,
A tue mense insultando s' asside;
Degli stolti le spoglie divide;
Toglie il brando di mano a' tuoi re.

Stolto anch' esso! Beata fu mai
Gente alcuna per sangue ed oltraggio?
Solo al vinto non toccano i guai;
Torna in pianto dell' empio il gioir.
Ben talor nel superbo viaggio
Non l' abbatte l' eterna vendetta;
Ma lo segna; ma veglia ed aspetta;
Ma lo coglie all' estremo sospir.

Tutti fatti a sembianza d' un Solo,
Figli tutti d' un solo Riscatto,
In qual ora, in qual parte del suolo,
Trascorriamo quest' aura vital,
Siam fratelli; siam stretti ad un patto:
Maledetto colui che l' infrange,
Che s' innalza sul fiacco che piange,
Che contrista uno spirto immortal!

FINE DELL' ATTO SECONDO.

IL CONTE.

Vieni ed abbraccia
L' antico amico di tuo padre.

Scena III.

ATTO TERZO

SCENA PRIMA.

Tenda del Conte.

Il CONTE e il PRIMO COMMISSARIO.

IL CONTE.

Siete contenti?

PRIMO COMMISSARIO.

Udir l' alto trionfo
Della patria; vederlo; essere i primi
A salutarla vincitrice; a lei
Darne l' annunzio; assistere alla fuga
De' suoi nemici; e mentre al nostro orecchio
Rimbomba il suon della minaccia ancora,
Veder la gloria sua fuor del periglio
Uscir raggiante e più che mai serena,
Come un sol dalle nubi; è gioia questa
Forse, o signor, cui la parola arrivi?
Voi la vedete: essa vi sia misura
Della riconoscenza; e ben ci tarda
Di rendervi tai grazie in altro nome
Che non è il nostro, e del Senato a voi
Riferir la letizia e il guiderdone.
Ei sarà pari al merto.

IL CONTE.

Io già lo tengo.
Venezia è salva; ho liberata in parte
Una grande promessa; ho fatto alfine
Risovvenir di me tal che m' avea
Dimenticato; ho vinto.

PRIMO COMMISSARIO.

Ed or si vuole
Assicurar della vittoria il frutto.

IL CONTE.

.... Questa è mia cura.

PRIMO COMMISSARIO.

Or che dal vostro brando
Sgombra è la via, noi ci aspettiam che tutta
Voi la farete, nè starem fin tanto
Che non si giunga del nemico al trono.

IL CONTE.

Quando fia tempo.

PRIMO COMMISSARIO.

E che? Voi non volete
Inseguire i fuggenti?

IL CONTE.

Ora non voglio.

PRIMO COMMISSARIO.

Ma il Senato lo crede ... E noi ben certi
Che pari all' alta occasion, che pari
Alla vittoria il vostro ardor saria
Nel proseguirla, abbiamo a lui .....

IL CONTE.

Vi siete
Troppo affrettati.

PRIMO COMMISSARIO.

E che dirà mai quando
Udrà che ancor siam qui?

IL CONTE.

Dirà, che il meglio
È di fidarsi a chi per lui già vinse.

PRIMO COMMISSARIO.

Ma . . . che pensate far?

IL CONTE.

Ve l'avrei detto
Più volentier pochi momenti or sono;
Pur convien ch'io vel dica. Io non mi voglio
Allontanar di qui pria ch'espugnate
Non sian le rocche che ci stan d'intorno.
Voglio un solo nemico, e quello in faccia.

PRIMO COMMISSARIO.

Or dunque i nostri voti . . . . .

IL CONTE.

I vostri voti
Più arditi son del brando mio, più rapidi
De' miei cavalli; . . . ed io . . . la prima volta
È che mi sento dir pur ch'io m'affretti.

PRIMO COMMISSARIO.

Ma pensaste abbastanza?

IL CONTE.

E che! Sì nova
Mi giunge una vittoria? E vi par egli
Che questa gioia mi confonda il core
Tanto che il primo mio pensier non sia
Per ciò che resta a far?

SCENA II.

Il SECONDO COMMISSARIO, e DETTI.

SECONDO COMMISSARIO.

(al CONTE)

Signor, se tosto

Non correte al riparo, una sfacciata
Perfidia s' affatica a render vana
Sì gran vittoria; e già l' ha fatto in parte.

IL CONTE.

Come?

SECONDO COMMISSARIO.

I prigioni escon del campo a torme;
I condottieri ed i soldati a gara
Li mandan sciolti, nè tener li puote
Fuor che un vostro comando.

IL CONTE.

Un mio comando?

SECONDO COMMISSARIO.

Esitereste a darlo?

IL CONTE.

È questo un uso
Della guerra, il sapete. È così dolce
Il perdonar quando si vince! e l' ira
Presto si cambia in amistà ne' cori
Che batton sotto il ferro. Ah! non vogliate
Invidiar sì nobil premio a quelli
Che hanno per voi posta la vita, ed oggi
Son generosi, perchè ier fur prodi.

SECONDO COMMISSARIO.

Sia generoso chi per sè combatte,
Signor; ma questi, e ad onor l' hanno, io credo,
Al nostro soldo han combattuto; e nostri
Sono i prigioni.

IL CONTE.

E voi potete adunque
Creder così: quei che gli han visti a fronte,
Che assaggiaro i lor colpi, e che a fatica
Su lor le mani insanguinate han poste,
Nol crederan sì di leggieri.

PRIMO COMMISSARIO.

È questa
Dunque una giostra di piacer? Non vince
Per conservar, Venezia? E vana al tutto
Fia la vittoria?

IL CONTE.

Io già l'udii, di novo
La devo udir questa parola: amara,
Importuna mi vien come l'insetto
Che, scacciato una volta, anco a ronzarmi
Torna sul volto... La vittoria è vana?
Il suol d'estinti ricoperto, sparso
E scoraggiato il resto.... il più fiorente
Esercito! col qual, se unito ancora
E mio foss'egli, e mio davver, torrei
A correr tutta Italia; ogni disegno
Dell'inimico al vento; anche il pensiero
Dell'offesa a lui tolto; a stento usciti
Dalle mie mani, e di fuggir contenti
Quattro tai duci, contro a' quai pur ieri
Era vanto il resistere; svanito
Mezzo il terror di que' gran nomi; ai nostri
Raddoppiato l'ardir che agli altri è scemo;
Tutta la scelta della guerra in noi;
Nostre le terre ch'egli han sgombre... è nulla?
Pensate voi che torneranno al Duca
Que' prigioni? che l'amino? che a loro
Caglia di lui più che di voi? ch'egli abbiano
Combattuto per esso? Han combattuto
Perchè all'uomo che segue una bandiera,
Grida una voce imperiosa in core:
Combatti, e vinci. E' son perdenti; e' sono
Tornati in libertà; si venderanno...
Oh! tale ora è il soldato... a chi primiero

Li comprerà . . . Comprateli, e son vostri.

PRIMO COMMISSARIO.

Quando assoldammo chi dovea con essi
Pugnar, comprarli noi credemmo allora.

SECONDO COMMISSARIO.

Signor, Venezia in voi si fida; in voi
Vede essa un figlio; e quanto all' util suo,
Alla sua gloria può condur, s' aspetta
Che si faccia da voi.

IL CONTE.

Tutto ch' io posso.

SECONDO COMMISSARIO.

Ebben, che non potete in questo campo?

IL CONTE.

Quel che chiedete: un uso antico, un uso
Caro ai soldati violar non posso.

SECONDO COMMISSARIO.

Voi cui nulla resiste, a cui sì pronto
Tien dietro ogni voler, sì ch' uom non vede
Se per amore o per timor si pieghi,
Voi non potreste in questo campo, voi
Fare una legge, e mantenerla?

IL CONTE.

Io dissi
Ch' io non potea: meglio or dirò: nol voglio.
Non più parole; con gli amici è questo
Il mio costume antico, ai giusti preghi
Soddisfar tosto e lietamente, e gli altri
Apertamente rifiutar. Soldati!

SECONDO COMMISSARIO.

Ma . . . che disegno è il vostro?

IL CONTE.

Or lo vedrete.

(a un SOLDATO che entra)

Quanti prigion restano ancora?

IL SOLDATO.

Io credo
Quattrocento, signor.

IL CONTE.

Chiamali . . . chiama
I più distinti . . . . . quei che incontri i primi:
Vengan qui tosto.

(parte il SOLDATO)

Io 'l potrei certo . . . . Ov' io
Dessi un tal cenno, non s' udria nel campo
Una repulsa; ma i miei figli, i miei
Compagni del periglio e della gioia,
Quei che fidano in me, che un capitano
Credon seguir sempre a difender pronto
L' onor della milizia ed il vantaggio,
Io tradirli così! Farla più serva,
Più vil, più trista che non è! . . . . Signori,
Fidente io son, come i soldati il sono;
Ma se cosa or da me chiedete a forza,
Che mi tolga l' amor de' miei compagni,
Se mi volete separar da quelli,
E a tal ridurmi ch' io non abbia appoggio
Altro che il vostro, mio malgrado il dico,
M' astringerete a dubitar . . . . .

SECONDO COMMISSARIO.

Che dite!

SCENA III.

I PRIGIONIERI, tra i quali PERGOLA figlio, e DETTI.

IL CONTE.

(ai PRIGIONIERI)

O prodi indarno, o sventurati ! . . . A voi

Dunque fortuna è più crudel? voi soli
Siete alla trista prigionia serbati?

UN PRIGIONIERE.

Tale, eccelso signor, non era il nostro
Presentimento: allor che a voi dinanzi
Fummo chiamati, udir ci parve il messo
Di nostra libertà. Già tutti l' hanno
Ricovrata color che agli altri duci,
Minor di voi, caddero in mano; e noi . . .

IL CONTE.

Voi, di chi siete prigionier?

IL PRIGIONIERE.

Noi fummo
Gli ultimi a render l' armi. In fuga o preso
Già tutto il resto, ancor per pochi istanti
Fu sospesa per noi l' empia fortuna
Della giornata; alfin voi feste il cenno
D' accerchiarci, o signor: soli, non vinti,
Ma reliquie de' vinti, al drappel vostro . . .

IL CONTE.

Voi siete quelli? Io son contento, amici,
Di rivedervi; e posso ben far fede
Che pugnaste da prodi: e se tradito
Tanto valor non era, e pari a voi
Sortito aveste un condottier, non era
Piacevol tresca esservi a fronte.

IL PRIGIONIERE.

Ed ora
Ci fia sventura il non aver ceduto
Che a voi, signore? E quelli a cui toccato
Men glorioso è il vincitor, l' avranno
Trovato più cortese? Indarno ai vostri
La libertà chiedemmo; alcun non osa
Dispor di noi senza l' assenso vostro;

Ma cel promiser tutti. Oh! se potete
Mostrarvi al Conte, ci dicean; non egli
Certo dei vinti aggraverà la sorte;
Non fia certo per lui tolta un' antica
Cortesia della guerra, ... ei che sapria
Esser piuttosto ad inventarla il primo.

IL CONTE.

(ai COMMISSARI)

Voi gli udite, o signori . . . . Ebben, che dite? . . . .
Voi, che fareste? . . . .

(ai PRIGIONIERI)

Tolga il ciel che alcuno
Più altamente di me pensi ch' io stesso.
Voi siete sciolti, amici. Addio: seguite
La vostra sorte, e s' ella ancor vi porta
Sotto una insegna che mi sia nemica . . .
Ebben, ci rivedremo.

(segni di gioia tra i PRIGIONIERI, che partono;
il CONTE osserva il PERGOLA figlio, e lo ferma)

O giovinetto,
Tu del volgo non sei; l' abito, e il volto
Ancor più chiaro il dice; e ti confondi
Con gli altri, e taci?

PERGOLA FIGLIO.

O capitano, i vinti
Non han nulla da dir.

IL CONTE.

La tua fortuna
Porti così, che ben ti mostri degno
D' una miglior. Quale è il tuo nome?

PERGOLA FIGLIO.

Un nome
Cui crescer pregio assai difficil fia,

Che un grande obbligo impone a chi lo porta:
Pergola è il nome mio.

IL CONTE.

Che? Tu sei figlio
Di quel valente?

PERGOLA FIGLIO.

Il son.

IL CONTE.

Vieni ed abbraccia
L' antico amico di tuo padre. Io era
Quale or tu sei, quando il conobbi in prima.
Tu mi rammenti i lieti giorni, i giorni
Delle speranze. E tu fa cor: fortuna
Più giocondi principi a me concesse;
Ma le promesse sue sono pei prodi;
E o presto o tardi essa le adempie. Il padre
Per me saluta, o giovinetto, e digli
Ch' io non tel chiesi, ma che certo io sono
Ch' ei non volea questa battaglia.

PERGOLA FIGLIO.

Ah! certo,
Non la volea; ma fur parole al vento.

IL CONTE.

Non ti doler: del capitano è l' onta
Della sconfitta; e sempre ben comincia
Chi da forte combatte ove fu posto.
Vien meco;

(lo prende per mano)

ai duci io vo' mostrarti, io voglio
Renderti la tua spada.

(ai COMMISSARJ)

Addio, signori;
Giammai pietoso coi nemici vostri
Io non sarò, che dopo averli vinti.

(partono il CONTE e PERGOLA figlio)

SCENA IV.

I due COMMISSARI.

SECONDO COMMISSARIO.
(dopo qualche silenzio)

Direte ancor che a presagir perigli
Troppo facil son io? che le parole
De' suoi contrari, il mio sospetto antico,
L' odio forse, chi sa? mi fanno ingiusto
Contro costui? ch' egli è sdegnoso, ardente,
Ma leal? che da lui cercar non dessi
Ossequi, ma servigi, e quando in grave
Caso il nostro volere a lui s' intimi,
Il dubitar ch' egli resista è un sogno?
Vi basta questo?

PRIMO COMMISSARIO.

C' è di più. Gli dissi
Che a noi premea che s' inseguisse il vinto:
Ei ricusò.

SECONDO COMMISSARIO.

Ma che rispose?

PRIMO COMMISSARIO.

Ei vuole
Assicurarsi delle rocche . . . ei teme . . .

SECONDO COMMISSARIO.

Cauto ad un tratto è divenuto . . . e dopo
Una vittoria.

PRIMO COMMISSARIO.

La parola a stento
Gli uscia di bocca: ella parea risposta
All' indiscreto che t' assedia, e vuole
Il tuo segreto che per nulla il tocca.

SECONDO COMMISSARIO.

Ma l'ha poi detto il suo segreto? E questo
Motivo ond' egli accontentar vi volle,
Vi parve il solo suo motivo, il vero?

PRIMO COMMISSARIO.

Nol so, non ci badai, tempo non ebbi
Che di pensar ch' io mi trovava innanzi
Un temerario, e ch' io sentia parole
Inusitate ai pari nostri.

SECONDO COMMISSARIO.

E s' egli
Al suo signore antico, al primo ond' ebbe
Onor supremi, all' alta creatura
Della sua spada, più terror che danno
Volesse far? fargli pensar soltanto
Quel ch' egli era per lui, quel che gli è contro?
Tal nemico mostrarglisi, ch' ei brami
D' averlo amico ancor? S' ei non potesse
Tutto staccare il suo pensier da un trono
Ch' egli alzò dalla polve; ov' ebbe il primo
Grado dopo colui che v' è seduto?
Se un duca ardente di conquiste, e inetto
A sopportar d' una corazza il peso,
Che d' una mano ha d' uopo e d' un consiglio,
E al condottier lo chiede, e gli comanda
Ciò ch' ei medesmo gl' inspirò, più grato
Signor, più dolce al condottier paresse,
Che molti, e vigilanti, e più bramosi
Di conservar che d' acquistar, cui preme
Sovr' ogni cosa il comandar davvero?

PRIMO COMMISSARIO.

Tutto io m' aspetto da costui.

SECONDO COMMISSARIO.

Teniamo

Questo sospetto: il suo contegno, i nostri
Accorgimenti il faran chiaro in breve,
O ad altro almen ci guideranno. Ei trama
Certo. Colui che trama, e del successo
Si pasce già, come se il tenga, ardito
Parla ancor che nol voglia; e quei che sprezza
In faccia il suo signor, già in cor ne ha scelto
Un altro, o pensa a diventarlo ei stesso.
No: da Filippo ei non è sciolto in tutto.
A quella stirpe onde la sposa egli ebbe
Non è stranier: troppo gli è caro il nodo
Che ad essa un dì lo strinse. In quella figlia,
Che ha tanta parte in suo pensier, non scorre
Col suo confuso de' Visconti il sangue?

PRIMO COMMISSARIO.

Come parlò! Come passò dall' ira
Al non curar! Con che superba pace
Disubbidì! Siam noi nel nostro campo?
Di Venezia i mandati? Eran costoro
Vinti e prigioni? E più sicuro il guardo
Portavano di noi! Noi testimoni
Del suo poter, del conto in cui ci tiene,
De' nostri acquisti così sparsi al vento,
Di tal gioia, di tai grazie, di tali
Abbracciamenti! Oh! ciò durar non puote.
Che avviso è il vostro?

SECONDO COMMISSARIO.

Haccene due? Soffrire,
Dissimular, fargli querela ancora
D' un' offesa che mai creder non puote
Dimenticata, e insiem la strada aprirgli
Di ripararla a modo suo; gradire
Che ch' ei ne faccia; chiedergli soltanto
Ciò che siam certi d' ottenerne; opporci

Sol quanto basti a far che scusa appaja
Condiscendenza il resto; a dichiararsi
Non astringerlo mai; vegliare intanto;
Scriverne ai Dieci, ed aspettar comandi.

PRIMO COMMISSARIO.

Viver così! Che si diria di noi?
Dell' alto ufizio che ci fu commesso,
A cui venimmo invidiati, e or tale
Diviene?

SECONDO COMMISSARIO.

È sempre glorioso il posto
Dove si serve la sua patria, e dove
Si giunge ai fini suoi. Soldati e duci
Tutti sono per lui, l' ammiran tutti,
Nessun l' invidia; a sommo onor si tiene
Bene ubbidirlo; e in questo sol c' è gara
Che ad essergli secondo ognuno aspira.
Voce sì cara e riverita in prima,
Che forza avrebbe in lor poscia che udita
L' hanno in un tanto dì, che forza avrebbe
Se proferisse mai quella parola,
Che in core han tutti, la rivolta? Guai!
Che più? gli udimmo pur; come de' suoi,
È nel pensiero de' nemici in cima.

PRIMO COMMISSARIO.

Ma siamo a tempo? Ei già sospetta.

SECONDO COMMISSARIO.

Il siamo.
Essi armati, e sol essi; avvezzi tutti
A prodigar la vita, a non temere
Il periglio, ad amarlo, e delle imprese
A non guardar che la speranza, alfine
Più ch' uomini nel campo: ah! se fanciulli
Non fosser poi nel resto, ed i sospetti

Facili a palesar come a deporli;
Se una parola di lusinga, un atto
Di sommessa amistà non li volgesse
A talento di quel che l' usa a tempo;
A che saremmo? ubbidiria la spada?
Saremmo ancora i signor noi?

PRIMO COMMISSARIO.

Sta bene.
Riesca, o no, questo partito è il solo.

FINE DELL' ATTO TERZO.

MARCO.

Io scrivo.

Scena prima.

ATTO QUARTO

SCENA PRIMA.

Sala dei Capi del Consiglio dei Dieci, in Venezia.

MARCO Senatore, e MARINO uno dei Capi.

MARCO.

Eccomi al cenno degli eccelsi Capi
Del Consiglio de' Dieci.

MARINO.

Io parlo in nome
Di tutti lor. Vi si destina un grave
Incarco, fuor di qui: se un argomento
Di confidenza questo sia . . . la vostra
Coscienza il diravvi.

MARCO.

Essa mi dice
Che scarsa al merto ed all' ingegno mio
Dee la patria concederla, ma intera
Alla fede ed al cor.

MARINO.

La patria! È un nome
Dolce a chi l' ama oltre ogni cosa, e sente
Di vivere per lei; ma proferirlo

Senza tremar non dee chi resta amico
De' suoi nemici.

MARCO.

Ed io . . .

MARINO.

Per chi parlaste
Oggi in Senato? Per la patria? I vostri
Sdegni, i vostri terrori eran per lei?
Chi vi rendea sì caldo? Il suo periglio,
O il periglio di chi? Chi difendeste . . .
Voi solo?

MARCO.

Io so davanti a chi mi trovo.
Sta la mia vita in vostra man, ma il mio
Voto non già: giudice ei non conosce
Fuor che il mio cor; nè d' altro esser può reo
Che d' avergli mentito. A darne conto
Pur disposto son io.

MARINO.

Tutto che puote
Por la patria in periglio, essere inciampo
All' alte mire sue, dargli sospettò,
È in nostra man. Perchè ci siate or voi,
Se nol sapete, se mostrar vi giova
Di non saperlo, uditelo. Per ora
D' oggi si parli; non vogliam di tutta
La vostra vita interrogar che un giorno.

MARCO.

E che? fors' altro mi si appon? Di nulla
Temer poss' io; la mia condotta . . .

MARINO.

È nota
Più a noi che a voi. Dalla memoria vostra
Forse assai cose ha cancellato il tempo:
Il nostro libro non obblia.

MARCO.

Di tutto
Ragion darò.

MARINO.

Voi la darete quando
Vi fia chiesta. Non più: quando il Senato
Diede il comando al Carmagnola, a molti
Era sospetta la sua fede; ad altri
Certa parea: potea parerlo allora.
Ei discioglie i prigioni, insulta i nostri
Mandati, i nostri pari; ha vinto, e perde
In perfid' ozio la vittoria. Il velo
Cade dal ciglio ai più. Nel suo soccorso
Troppo fidando, il Trevisan s' innoltra
Nel Po, le navi del nemico affronta;
Sopraffatto dal numero, richiede
Al Capitan rinforzo, e non l' ottiene.
Freme il Senato; poche voci appena
S' alzano ancor per lui. Cremona è presa,
Basta sol ch' ei v' accorra; ei non v' accorre.
Giunge l' annunzio oggi al Senato: alfine
Più non gli resta difensor che un solo:
Solo, ma caldo difensor. Per lui
Innocente è costui, degno di lode
Più che di scusa; e se ci fu sventura,
Colpa è soltanto del destino . . . e nostra.
Non è giustizia che il persegue: è solo
Odio privato, è invidia, è basso orgoglio
Che non perdona al sommo, a chi tacendo
Grida co' fatti: io son maggior di voi.
Certo inaudito è un tal linguaggio: i Padri
Nel lor Senato oggi l' udiro; e muti
Si volsero a guardar donde tal voce
Venìa, se uno straniero oggi, un nemico

Premere un seggio nel Senato ardia.
Chiarito è il Conte un traditor; si vuole
Torgli ogni via di nocere. Ma l' arte
Tanta e l' audacia è di costui, che reso
Ei s' è tremendo a' suoi signori; è forte
Di quella forza che gli abbiam fidata;
Egli ha il cor de' soldati; e l' armi nostre,
Quando voglia, son sue; contro di noi
Volger le puote, e il vuol. Certo è follia
Aspettar che lo tenti; ognun risolve
Ch' ei si prevenga, e tosto. A forza aperta
È impresa piena di perigli. E noi
Starem per questo? E il suo maggior delitto
Sarà cagion perchè impunito ei vada?
Sola una strada alla giustizia è schiusa,
L' arte con cui l' ingannator s' inganna.
Ei ci astrinse a tenerla; ebben, si tenga:
Questo è il voto comun. Che fece allora
L' amico di costui? Ve ne rammenta?
Io vel dirò; chè men tranquillo al certo
Era in quel punto il vostro cor, dell' occhio
Che imperturbato vi seguia. Perdeste
Ogni ritegno, oltrepassaste il largo
Confin che un resto di prudenza avea
Prescritto al vostro ardor, dimenticaste
Ciò che promesso v' eravate, intero
Ai men veggenti vi svelaste, a quelli
Cui parea novo ciò che a noi non l' era.
Ognuno allor pensò che oggi in Senato
C' era un uom di soverchio, e che bisogna
Porre il segreto dello Stato in salvo.

MARCO.

Signor, tutto a voi lice: innanzi a voi
Quel che ora io sia, non so; però non posso

Dimenticarmi che patrizio io sono,
Nè a voi tacer che un dubbio tal m' offende.
Sono un di voi: la causa dello Stato
È la mia causa; e il suo segreto importa
A me non men che altrui.

MARINO.

Volete alfine
Saper chi siete qui? Voi siete un uomo
Di cui si teme, un che lo Stato guarda
Come un inciampo alla sua via. Mostrate
Che nol sarete; il darvene agio ancora
È gran clemenza.

MARCO.

Io sono amico al Conte:
Questa è l' accusa mia; nol nego, io il sono:
E il ciel ringrazio che vigor mi ha dato
Di confessarlo qui. Ma se nemico
È della patria? Mi si provi, è il mio.
Che gli si appone? I prigionier disciolti?
Non li disciolse il vincitor soldato?
Ma invan pregato il condottier non volle
Frenar questa licenza. Il potea forse?
Ma l' imitò. Non ve lo astrinse un uso,
Qual ch' ei sia, della guerra? ed al Senato
Vera non parve questa scusa? e largo
D' ogni onor poscia non gli fu? L' ajuto
Al Trevisan negato? Era più grave
Periglio il darlo; era l' impresa ordita
Ignaro il Conte; ei non fu chiesto a tempo.
E la sentenza che a sì turpe esiglio
Il Trevisan dannò, tutta la colpa
Non rovesciò sovra di lui? Cremona?
Chi di Cremona meditò l' acquisto?
Chi l' ordin diè che si tentasse? Il Conte.

Del popol tutto che a rumor si leva
Non può scarso drappel l'inaspettato
Impeto sostener; ritorna al campo,
Non scemo pur d'un combattente. Al Duce
Buon consiglio non parve incontro un novo
Impensato nemico avventurarsi;
E abbandonò l'impresa. Ella è, fra tante
Sì ben compiute, una fallita impresa;
Ma il tradimento ov'è? Fiero, oltraggioso
Da gran tempo, voi dite, è il suo linguaggio:
Un troppo lungo tollerar macchiato
Ha l'onor nostro. Ed un'insidia, il lava?
E poi che un nodo, un dì sì caro, ormai
Non può tener Venezia e il Carmagnola,
Chi ci vieta disciorlo? Un'amistade
Sì nobilmente stretta, or non potria
Nobilmente finir? Come! anche in questo
Un periglio si scorge! Il genio ardito
Del condottier, la fama sua si teme,
De' soldati l'amor! Se render piena
Testimonianza al ver, colpa si stima;
Se a tal trista temenza oppor non lice
La lealtà del Conte; il senso almeno
Del nostro onor la scacci. Abbiam di noi
Un più degno concetto; e non si creda
Che a tal Venezia giunta sia, che possa
Porla in periglio un uom. Lasciam codeste
Cure ai tiranni: ivi il valor si tema
Ove lo scettro è in una mano, e basta
A strapparlo un guerrier che dica: io sono
Più degno di tenerlo; e a' suoi compagni
Il persuada. Ei che tentar potria?
Al Duca ritornar, dicesi, e seco
Le schiere trar nel tradimento. Al Duca?

All' uom che un' onta non perdona mai,
Nè un gran servigio, ritornar colui
Che gli compose e che gli scosse il trono?
Chi non potè restargli amico in tempo
Che pugnava per lui, ridivenirlo
Dopo averlo sconfitto! Avvicinarsi
A quella man che in questo asilo istesso
Comprò un pugnal per trapassargli il petto!
L' odio solo, o signor, creder lo puote.
Ah! qual sia la cagion che innanzi a questo
Temuto seggio fa trovarmi, un' alta
Grazia mi fia, se fare intender posso
Anco una volta il ver: qualche lusinga
Io nutro ancor che non fia forse invano.
Sì, l' odio cieco, l' odio sol potea
Far che fosse in Senato un tal sospetto
Proposto, inteso, tollerato. Ha molti
Fra noi nemici il Conte: or non ricerco
Perchè lo siano: il son. Quando nascoste
All' ombra della pubblica vendetta,
Le nimistà private io disvelai;
Quando chiedea che a provveder s' avesse
L' util soltanto dello Stato, e il giusto;
Allora ufizio io non facea d' amico,
Ma di fedel patrizio. Io già non scuso
Il mio parlar: quando proporre intesi
Che sotto il vel di consultarlo ei sia
Richiamato a Venezia, e gli si faccia
Onor più dell' usato, e tutto questo
Per tirarlo nel laccio . . . allor, nol nego . . .

MARINO.

Più non pensaste che all' amico.

MARCO.

Allora,

Dissimular nol vo', tutte sentii
Le potenze dell' alma sollevarsi
Contro un consiglio... ah fu seguito!... Un solo
Pensier non fu; fu della patria mia
L' onor ch' io vedo vilipeso, il grido
De' nemici e de' posteri; fu il primo
Senso d' orror che un tradimento inspira
All' uom che dee stornarlo, o starne a parte.
E se pietà d' un prode a tanti affetti
Pur si mischiò, dovea, poteva io forse
Farla tacer? Son reo d' aver creduto
Che util puote a Venezia esser soltanto
Ciò che l' onora, e che si può salvarla
Senza farsi...

MARINO.

Non più: se tanto udii
Fu perchè ai Capi del Consiglio importa
Di conoscervi appien. Piacque aspettarvi
Ai secondi pensier; veder si volle
Se un più maturo ponderar v' avea
Tratto a più saggio e più civil consiglio.
Or, poichè indarno si sperò, credete
Voi che un decreto del Senato io voglia
Difender ora innanzi a voi? Si tratta
La vostra causa qui. Pensate a voi,
Non alla patria: ad altre, e forti, e pure
Mani è commessa la sua sorte; e nulla
A cor le sta che il suo voler vi piaccia,
Ma che s' adempia, e che non sia sofferto
Pure il pensier di porvi impedimento.
A questo vegliam noi. Quindi io non voglio
Altro da voi che una risposta. Espresso
Sovra quest' uomo è del Senato il voto;
Compir si dee; voi, che farete intanto?

Colà mandato. A quale ufizio, quivi
Noto vi fia: pronta è la nave; ed oggi
Voi partirete.

MARCO.

Ubbidirò.

MARINO.

Ma un' arra
Si vuol di vostra fè: giurar dovete
Per quanto è sacro, che in parole o in cenni
Nulla per voi traspirerà di quanto
Oggi s' è fisso. Il giuramento è questo:

(gli presenta un foglio)

Sottoscrivete.

MARCO.

(legge)

E che, signor? Non basta? . . .

MARINO.

E per ultimo, udite. Il messo è in via
Che porta al Conte il suo richiamo. Ov' egli
Pronto ubbidisca, ed in Venezia arrivi,
Giustizia troverà . . . forse clemenza.
Ma se ricusa, se sta in forse, e segno
Dà di sospetto; un gran segreto udite,
E tenetelo in voi; l' ordine è dato
Che dalle nostre man vivo ei non esca.
Il traditor che dargli un cenno ardisce,
Quei l' uccide, e si perde. Io più non odo
Nulla da voi: scrivete; ovvero . . . .

(gli porge il foglio)

MARCO.

Io scrivo.

(prende il foglio e lo sottoscrive)

MARINO.

Tutto è posto in obblio. La vostra fede

Ha fatto il più; vinto ha il dover: l' impresa
Compirsi or dee dalla prudenza; e questa
Non può mancarvi, sol che in mente abbiate
Che ormai due vite in vostra man son poste.

(parte)

SCENA II.

MARCO.

Dunque è deciso! . . . un vil son io! . . . fui posto
Al cimento; e che feci? . . . Io prima d' oggi
Non conoscea me stesso! . . . Oh che segreto
Oggi ho scoperto! Abbandonar nel laccio
Un amico io potea! Vedergli al tergo
L' assassino venir, veder lo stile
Che su lui scende, e non gridar: ti guarda!
Io lo potea; l' ho fatto . . . io più nol devo
Salvar; chiamato ho in testimonio il cielo
D' un' infame viltà . . . la sua sentenza
Ho sottoscritta . . . ho la mia parte anch' io
Nel suo sangue! Oh che feci! . . . io mi lasciai
Dunque atterrir? . . . La vita? . . . Ebben, talvolta
Senza delitto non si può serbarla:
Nol sapeva io? Perchè promisi adunque?
Per chi tremai? per me? per me? per questo
Disonorato capo? . . . o per l' amico?
La mia ripulsa accelerava il colpo,
Non lo stornava. O Dio, che tutto scerni,
Rivelami il mio cor; ch' io veda almeno
In quale abisso son caduto, s' io
Fui più stolto, o codardo, o sventurato.
O Carmagnola, tu verrai! . . . sì certo
Egli verrà . . . se anche di queste volpi
Stesse in sospetto, ci penserà che Marco

È senator, che anch' io l' invito; e lunge
Ogni dubbiezza scaccerà; rimorso
Avrà d' averla accolta... Io son che il perdo!
Ma... di clemenza non parlò quel vile?
Sì, la clemenza che il potente accorda
All' uom che ha tratto nell' agguato, a quello
Ch' egli medesmo accusa, e che gli preme
Di trovar reo. Clemenza all' innocente!
Oh! il vil son io che gli credetti, o volli
Credergli; ei la nomò perchè comprese
Che bastante a corrompermi non era
Il rio timor che a goccia a goccia ei fea
Scender sull' alma mia: vide che d' uopo
M' era un nobil pretesto; e me lo diede.
Gli astuti! i traditor! Come le parti
Distribuite hanno tra lor costoro!
Uno il sorriso, uno il pugnal, quest' altro
Le minacce... e la mia?... voller che fosse
Debolezza ed inganno... ed io l' ho presa!
Io li spregiava; e son da men di loro!
Ei non gli sono amici!... Io non doveva
Essergli amico: io lo cercai; fui preso
Dall' alta indole sua, dal suo gran nome.
Perchè dapprima non pensai che incarco
È l' amistà d' un uom che agli altri è sopra?
Perchè allor correr solo io nol lasciai
La sua splendida via, s' io non potea
Seguire i passi suoi? La man gli stesi;
Il cortese la strinse; ed or ch' ei dorme,
E il nemico gli è sopra, io la ritiro:
Ei si desta, e mi cerca; io son fuggito!
Ei mi dispregia, e more! Io non sostengo
Questo pensier... Che feci!... Ebben, che feci?
Nulla finora: ho sottoscritto un foglio,

E nulla più. Se fu delitto il giuro,
Non fia virtù l' infrangerlo? Non sono
Che all' orlo ancor del precipizio; il vedo,
E ritrarmi poss' io . . . Non posso un mezzo
Trovar? . . . Ma s' io l' uccido? Oh! forse il disse
Per atterrirmi . . . E se davvero il disse?
Oh empi, in quale abbominevol rete
Stretto m' avete! Un nobile consiglio
Per me non c' è; qualunque io scelga, è colpa.
Oh dubbio atroce! . . . Io li ringrazio; ei m' hanno
Statuito un destino; ei m' hanno spinto
Per una via; vi corro: almen mi giova
Ch' io non la scelsi: io nulla scelgo; e tutto
Ch' io faccio è forza e volontà d' altrui.
Terra ov' io nacqui, addio per sempre: io spero
Che ti morrò lontano, e pria che nulla
Sappia di te: lo spero: in fra i perigli
Certo per sua pietade il ciel m' invia.
Ma non morrò per te. Che tu sii grande
E gloriosa, che m' importa? Anch' io
Due gran tesori avea, la mia virtude,
Ed un amico; e tu m' hai tolto entrambi.

(parte)

SCENA III.

Tenda del Conte.

Il CONTE e GONZAGA.

IL CONTE.

Ebben, che raccogliesti?

GONZAGA.

Io favellai,
Come imponesti, ai Commissari; e chiaro

Mostrai che tutta delle vinte navi
Riman la colpa e la vergogna a lui
Che non le seppe comandar; che infausta
La giornata gli fu perchè la imprese
Senza di te; che tu da lui chiamato
Tardi in soccorso, romper non dovevi
I tuoi disegni per servir gli altrui;
Che l' armi lor, tanto in tua man felici,
Sempre il sarian, se questa guerra fosse
Commessa al senno ed al voler d' un solo.

IL CONTE.

Che dicon essi?

GONZAGA.

Si mostrar convinti
Ai detti miei: dissero in pria, che nulla
Dissimular volean; che amaro al certo
De' perduti navigli era il pensiero,
E di Cremona la fallita impresa;
Ma che son lieti di saper che il fallo
Di te non fu; che di chiunque ei sia,
Da te l' ammenda aspettano.

IL CONTE.

Tu il vedi,
O mio Gonzaga; se dai fede al volgo,
Sommo riguardo, arte profonda è d' uopo
Con questi uomin di Stato. Io fui con essi
Quel ch' esser soglio; rigettai l' ingiuste
Pretese lor, scender li feci alquanto
Dall' alto seggio ove si pon chi avvezzo
Non è a vedersi altri che schiavi intorno;
Io mostrai lor fino a che segno io voglio
Che altri signor mi sia: d' allora in poi
Mai non l' hanno passato; io li provai
Saggi sempre e cortesi.

GONZAGA.

E non pertanto
Dar consiglio ad alcuno io non vorrei
Di tener questa via. Te da gran tempo
La gloria segue e la fortuna; ad essi
Util tu sei, tu necessario e caro,
Terribil forse: e tu la prova hai vinta;
Se pur può dirsi che sia vinta ancora.

IL CONTE.

Che dubbi hai tu?

GONZAGA.

Tu, che certezza? Io vedo
Dolci sembianti, e dolci detti ascolto:
Segni d'amor; ma pur, l'odio che teme,
Altri ne ha forse?

IL CONTE.

No: di questo io nulla
Sono in pensier. Troppo a regnar son usi;
E san che all'uom da cui s'ottiene il molto
Chieder non dessi improntamente il meno.
E poi, mi credi, io li guardai dappresso:
Questa cupa arte lor, questi intricati
Avvolgimenti di menzogna, questo
Finger, tacere, antiveder, di cui
Tanto li loda e li condanna il mondo,
È meno assai di quel che al mondo appare.

GONZAGA.

Se pur non era di lor arte il colmo
Il parer tali a te.

IL CONTE.

No: tu li vedi
Con l'occhio altrui: quando col tuo li veda,
Tu cangerai pensiero. Havvene assai
Di schietti e buoni; havvene tal che un'alta

Anima chiude, a cui pensier non osa
Avvicinarsi che gentil non sia:
Anima dolce e disdegnosa, in cui
Legger non puoi, che tu non sia compreso
D' amor, di riverenza, e di desio
Di somigliarle. Non temer; non sono
Di me scontenti; e quando il fosser mai,
Io lo saprei ben tosto.

GONZAGA.

Il Ciel non voglia
Che tu t'inganni.

IL CONTE.

Altro mi duol: son stanco
Di questa guerra che condur non posso
A modo mio. Quand'io non era ancora
Più che un soldato di ventura, ascoso
E perduto tra i mille, ed io sentia
Che al loco mio non m' avea posto il cielo,
E dell' oscurità l' aria affannosa
Respirava fremendo, ed il comando
Sì bello mi parea, . . . chi m' avria detto
Che l' otterrei, che a gloriosi duci,
E a tanti e così prodi e così fidi
Soldati io sarei capo; e che felice
Io non sarei perciò! . . .

(entra un SOLDATO)

Che rechi?

SOLDATO.

Un foglio
Di Venezia.

(gli porge il foglio, e parte)

IL CONTE.

Vediam.

(legge)

Non tel diss' io?

Mai non gli ebbi più amici: a loro il Duca
Chiede la pace, e conferir con meco
Braman di ciò. Vuoi tu seguirmi?

GONZAGA.

Io vengo.

IL CONTE.

Che dì tu di tal pace?

GONZAGA.

Ad un soldato
Tu lo domandi?

IL CONTE.

È ver; ma questa è guerra?
O mia consorte, o figlia mia, tra poco
Io rivedrovvi, abbraccerò gli amici:
Questo è contento al certo. Eppur del tutto
Esser lieto non so: chi potria dirmi
Se un sì bel campo io rivedrò più mai?

FINE DELL' ATTO QUARTO.

IL CONTE.
O Dio pietoso, tu le involi a questo
Crudel momento; io ti ringrazio. Amico,
Tu le soccorri, a questo infausto loco
Le togli; e quando rivedran la luce
Di lor... che nulla da temer più resta.
Scena V.

ATTO QUINTO

SCENA PRIMA.

Notte. Sala del Consiglio dei Dieci illuminata.

Il DOGE, i DIECI, e il CONTE seduti.

IL DOGE.
(al CONTE)

A questi patti offre la pace il Duca;
Su ciò chiede il Consiglio il parer vostro.

IL CONTE.

Signori, un altro io ve ne diedi; e molto
Promisi allor: vi piacque. Io attenni in parte
Quel che promesso avea: ma lunge ancora
Dalle parole è il fatto; ed or non voglio
Farle obbliar però: sul labbro mio
Imprevidente militar baldanza
Non le mettea. Di novo avviso or chiesto,
Altro non posso che ridirvi il primo.
Se intera e calda e risoluta guerra
Far disponete, ah! siete a tempo: è questa
La miglior scelta ancora. Ei vi abbandona
Bergamo e Brescia; e non son vostre? L'armi
Le han fatte vostre: ei non può tanto offrirvi

Quanto sperar di torgli v' è concesso.
Ma, da un guerrier che vi giurò sua fede
Voi non volete altro che il ver, se il modo
Mutar di questa guerra a voi non piace,
Accettate gli accordi.

IL DOGE.

Il parlar vostro
Accenna assai, ma poco spiega: un chiaro
Parer vi si domanda.

IL CONTE.

Uditel dunque.
Scegliete un duce, e confidate in lui:
Tutto ei possa tentar; nulla si tenti
Senza di lui: largo poter gli date;
Stretto conto ei ne renda. Io non vi chiedo
Ch' io sia l' eletto: dico sol che molto
Sperar non lice da chi tal non sia.

MARINO.

Non l' eravate voi quando i prigioni
Sciolti voleste, e il furo? Eppur la guerra
Più risoluta non si fea per questo,
Nè certa più. Duce e signor nel campo,
Forse concesso non l' avreste.

IL CONTE.

Avrei
Fatto di più: sotto alle mie bandiere
Venian quei prodi; e di Filippo il soglio
Voto or sarebbe, o sederiavi un altro.

IL DOGE.

Vasti disegni avete.

IL CONTE.

E l' adempirli
Sta in voi: se ancor nol son, n' è cagion sola
Che la man che il dovea sciolta non era.

MARINO.

A noi si disse altra cagion: che il Duca
Vi commosse a pietà, che l' odio atroce
Che già portaste al signor vostro antico,
Sovra i presenti il rovesciaste intero.

IL CONTE.

Questo vi fu riferto? Ella è sventura
Di chi regge gli Stati udir con pace
L' impudente menzogna, i turpi sogni
D' un vil di cui non degneria privato
Le parole ascoltar.

MARINO.

Sventura è vostra
Che a tal riferto il vostro oprar s' accordi,
Che il rio linguaggio lo confermi, e il vinca.

IL CONTE.

Il vostro grado io riverisco in voi,
E questi generosi in mezzo a cui
V' ha posto il caso: e mi conforta almeno
Che il non mertato onor di che lor piacque
Cingere il loro capitan, lo stesso
Udirvi io qui, mostra ch' essi han di lui
Altro pensiero.

IL DOGE.

Uno è il pensier di tutti.

IL CONTE.

E qual?

IL DOGE.

L' udiste.

IL CONTE.

È del Consiglio il voto
Quello che udii?

IL DOGE.

Sì: il crederete al Doge.

IL CONTE.

Questo dubbio di me? . . .

IL DOGE.

Già da gran tempo
Non è più dubbio.

IL CONTE.

E m' invitaste a questo?
E taceste finor?

IL DOGE.

Sì, per punirvi
Del tradimento, e non vi dar pretesti
Per consumarlo.

IL CONTE.

Io traditor! Comincio
A comprendervi alfin: pur troppo altrui
Creder non volli. Io traditor! Ma questo
Titolo infame infino a me non giunge:
Ei non è mio; chi l' ha mertato il tenga.
Ditemi stolto: il soffrirò, che il merto:
Tale è il mio posto qui; ma con null' altro
Lo cambierei, ch' egli è il più degno ancora.
Io guardo, io torno col pensier sul tempo
Che fui vostro soldato: ella è una via
Sparsa di fior. Segnate il giorno in cui
Vi parvi un traditor! Ditemi un giorno
Che di grazie e di lodi e di promesse
Colmo non sia! Che più? Qui siedo; e quando
Io venni a questo che alto onor parea,
Quando più forte nel mio cor parlava
Fiducia, amor, riconoscenza, e zelo . . .
Fiducia no: pensa a fidarsi forse
Quei che invitato tra gli amici arriva?
Io veniva all' inganno! Ebben, ci caddi;
Ella è così. Ma via; poichè gettato

È il finto volto del sorriso ormai,
Sia lode al ciel; siamo in un campo almeno
Che anch'io conosco. A voi parlare or tocca;
E difendermi a me: dite, quai sono
I tradimenti miei?

IL DOGE.

Gli udrete or ora
Dal Collegio segreto.

IL CONTE.

Io lo ricuso.
Ciò che feci per voi, tutto lo feci
Alla luce del sol; renderne conto
Tra insidiose tenebre non voglio.
Giudice del guerrier, solo è il guerriero.
Voglio scolparmi a chi m' intenda; voglio
Che il mondo ascolti le difese, e veda . . .

IL DOGE.

Passato è il tempo di voler.

IL CONTE.

Qui dunque
Mi si fa forza? Le mie guardie!

(alzando la voce, si move per uscire)

IL DOGE.

Sono
Lunge di qui. Soldati!

(entrano genti armate)

Eccovi ormai
Le vostre guardie.

IL CONTE.

Io son tradito!

IL DOGE.

Un saggio
Pensier fu dunque il rimandarle: a torto
Non si pensò che, in suo tramar sorpreso,

Farsi ribelle un traditor potria.

IL CONTE.

Anche un ribelle, sì: come v' aggrada
Ormai potete favellar.

IL DOGE.

Sia tratto
Al Collegio segreto.

IL CONTE.

Un breve istante
Udite in pria. Voi risolveste, il vedo,
La morte mia; ma risolvete insieme
La vostra infamia eterna. Oltre l' antico
Confin l' insegna del Leon si spiega
Su quelle torri, ove all' Europa è noto
Ch' io la piantai. Qui taccrassi, è vero;
Ma intorno a voi, dove non giunge il muto
Terror del vostro impero, ivi librato,
Ivi in note indelebili fia scritto
Il benefizio e la mercè. Pensate
Ai vostri annali, all' avvenir. Tra poco
Il dì verrà che d' un guerriero ancora
Uopo vi sia: chi vorrà farsi il vostro?
Voi provocate la milizia. Or sono
In vostra forza, è ver; ma vi sovvenga
Ch' io non ci nacqui, che tra gente io nacqui
Belligera, concorde: usa gran tempo
A guardar come sua questa qualunque
Gloria d' un suo concittadin, non fia
Che straniera all' oltraggio ella si tenga.
Qui c' è un inganno: a ciò vi trasse un qualche
Vostro nemico e mio: voi non credete
Ch' io vi tradissi. È tempo ancora.

IL DOGE.

È tardi.

Quando il delitto meditaste, e baldo
Affrontavate chi dovea punirlo,
Tempo era allor d' antiveggenza.

IL CONTE.

Indegno!
Tu mi rendi a me stesso. Tu credesti
Ch' io chiedessi pietà, ch' io ti pregassi:
Tu forse osasti di pensar che un prode
Pe' giorni suoi tremava. Ah! tu vedrai
Come si mor. Va; quando l' ultim' ora
Ti coglierà sul vil tuo letto, incontro
Non le starai con quella fronte al certo,
Che a questa infame, a cui mi traggi, io reco.

(parte il CONTE tra i soldati)

SCENA II.

Casa del Conte.

ANTONIETTA, e MATILDE.

MATILDE.

Ecco l' aurora; e il padre ancor non giunge.

ANTONIETTA.

Ah! tu nol sai per prova: i lieti eventi
Tardi, aspettati giungono, e non sempre.
Presta soltanto è la sventura, o figlia:
Intraveduta appena, ella c' è sopra.
Ma la notte passò: l' ore penose
Del desio più non son: tra pochi istanti
Quella del gaudio sonerà. Non puote
Ei più tardar; da questo indugio io prendo
Un fausto augurio: il consultar sì a lungo
Tratto non han, che per fermar la pace.

La nostra sorte! E noi dobbiam scontarla
Con queste angosce.

MATILDE.

Ah! son finite . . . ascolta;
Odo un batter di remi . . . ei cresce . . . ei cessa . . .
Si spalancan le porte . . . ah! certo ei giunge:
O madre, io vedo un' armatura; è lui.

ANTONIETTA.

Chi mai saria s' egli non fosse? . . . O sposo . . .
(va verso la scena)

SCENA III.

GONZAGA, e DETTE.

ANTONIETTA.

Gonzaga! . . . ov' è il mio sposo? ov' è? . . . Ma voi
Non rispondete? Oh cielo! il vostro aspetto
Annunzia una sventura.

GONZAGA.

Ah che pur troppo
Annunzia il vero!

MATILDE.

A chi sventura?

GONZAGA.

O donne!
Perchè un incarco sì crudel m' è imposto?

ANTONIETTA.

Ah! voi volete esser pietoso, e siete
Crudel: tremar più non ci fate. In nome
Di Dio, parlate; ov' è il mio sposo?

GONZAGA.

Il cielo
Vi dia la forza d' ascoltarmi. Il Conte . . .

MATILDE.

Forse è tornato al campo?

GONZAGA.

Ah! più non torna...
Egli è in disgrazia de' Signori... è preso.

ANTONIETTA.

Egli preso! perchè?

GONZAGA.

Gli danno accusa
Di tradimento.

ANTONIETTA.

Ei traditore?

MATILDE.

Oh padre!

ANTONIETTA.

Or via, seguite: preparate al tutto
Siam noi: che gli faran?

GONZAGA.

Dal labbro mio
Voi non l' udrete.

ANTONIETTA.

Ahi l' hanno ucciso!

GONZAGA.

Ei vive;
Ma la sentenza è proferita.

ANTONIETTA.

Ei vive?
Non pianger, figlia, or che d'oprare è il tempo.
Gonzaga, per pietà, non vi stancate
Della nostra sventura; il ciel v' affida
Due derelitte: ei v'era amico: andiamo,
Siateci scorta ai giudici. Vien meco,
Poverella innocente: oh! vieni: in terra
C' è ancor pietà: son sposi e padri anch' essi.

Mentre scrivean l'empia sentenza, in mente
Non venne lor ch' egli era sposo e padre.
Quando vedran di che dolor cagione
È una parola di lor bocca uscita,
Ne fremeranno anch' essi; ah! non potranno
Non rivocarla: del dolor l'aspetto
È terribile all' uom. Forse scusarsi
Quel prode non degnò, rammentar loro
Quanto per essi oprò; noi rammentarlo
Sapremo. Ah! certo ei non pregò; ma noi,
Noi pregheremo.

(in atto di partire)

GONZAGA.

Oh ciel, perchè non posso
Lasciarvi almen questa speranza! A preghi
Loco non c'è: qui i giudici son sordi,
Implacabili, ignoti: il fulmin piomba,
La man che il vibra è nelle nubi ascosa.
Solo un conforto v'è concesso, il tristo
Conforto di vederlo, ed io vel reco.
Ma il tempo incalza. Fate cor; tremenda
È la prova; ma il Dio degl' infelici
Sarà con voi.

MATILDE.

Non c'è speranza?

ANTONIETTA.

Oh figlia!

(partono).

SCENA IV.

Prigione.

IL CONTE.

A quest' ora il sapranno. Oh perchè almeno
Lunge da lor non moio! Orrendo, è vero,
Lor giungeria l' annunzio; ma varcata
L' ora solenne del dolor saria;
E adesso innanzi ella ci sta: bisogna
Gustarla a sorsi, e insieme. O campi aperti!
O sol diffuso! o strepito dell' armi!
O gioia de' perigli! o trombe! o grida
De' combattenti! o mio destrier! tra voi
Era bello il morir. Ma.... ripugnante
Vo dunque incontro al mio destin, forzato,
Siccome un reo, spargendo in sulla via
Voti impotenti e misere querele?
E Marco, anch' ei m' avria tradito! Oh vile
Sospetto! oh dubbio! oh potess' io deporlo
Pria di morir! Ma no: che val di novo
Affacciarsi alla vita, e indietro ancora
Volgere il guardo ove non lice il passo?
E tu, Filippo, ne godrai! Che importa?
Io le provai quest' empie gioie anch' io:
Quel che vagliano or so. Ma rivederle!
Ma i lor gemiti udir! l' ultimo addio
Da quelle voci udir! tra quelle braccia
Ritrovarmi... e staccarmene per sempre!
Eccole! O Dio, manda dal ciel sovr' esse
Un guardo di pietà.

SCENA V.

ANTONIETTA, MATILDE, GONZAGA e il CONTE.

ANTONIETTA.

Mio sposo! . . .

MATILDE.

Oh padre!

ANTONIETTA.

Così ritorni a noi? Questo è il momento
Bramato tanto? . . .

IL CONTE.

O misere, sa il cielo
Che per voi sole ei m' è tremendo. Avvezzo
Io son da lungo a contemplar la morte,
E ad aspettarla. Ah! sol per voi bisogno
Ho di coraggio; e voi, voi non vorrete
Tormelo, è vero? Allor che Dio sui boni
Fa cader la sventura, ei dona ancora
Il cor di sostenerla. Ah! pari il vostro
Alla sventura or sia. Godiam di questo
Abbracciamento: è un don del cielo anch' esso.
Figlia, tu piangi! e tu, consorte!... Ah! quando
Ti feci mia, sereni i giorni tuoi
Scorreano in pace; io ti chiamai compagna
Del mio tristo destin: questo pensiero
M' avvelena il morir. Deh ch' io non veda
Quanto per me sei sventurata!

ANTONIETTA.

O sposo
De' miei bei dì, tu che li festi; il core
Vedimi; io moio di dolor; ma pure
Bramar non posso di non esser tua.

IL CONTE.

Sposa, il sapea quel che in te perdo; ed ora
Non far che troppo il senta.

MATILDE.

Oh gli omicidi!

IL CONTE.

No, mia dolce Matilde; il tristo grido
Della vendetta e del rancor non sorga
Dall' innocente animo tuo, non turbi
Quest' istanti: son sacri. Il torto è grande;
Ma perdona, e vedrai che in mezzo ai mali
Un' alta gioia anco riman. La morte!
Il più crudel nemico altro non puote
Che accelerarla. Oh! gli uomini non hanno
Inventata la morte: ella saria
Rabbiosa, insopportabile: dal cielo
Essa ci viene; e l' accompagna il cielo
Con tal conforto, che nè dar nè torre
Gli uomini ponno. O sposa, o figlia, udite
Le mie parole estreme: amare, il vedo,
Vi piombano sul cor; ma un giorno avrete
Qualche dolcezza a rammentarle insieme.
Tu, sposa, vivi; il dolor vinci, e vivi;
Questa infelice orba non sia del tutto.
Fuggi da questa terra, e tosto ai tuoi
La riconduci: ella è lor sangue; ad essi
Fosti sì cara un dì! Consorte poi
Del lor nemico, il fosti men; le crude
Ire di Stato avversi fean gran tempo
De' Carmagnola e de' Visconti il nome.
Ma tu riedi infelice; il tristo oggetto
Dell' odio è tolto: è un gran pacier la morte.
E tu, tenero fior, tu che tra l' armi
A rallegrare il mio pensier venivi,

Tu chini il capo: oh! la tempesta rugge
Sopra di te! tu tremi, ed al singulto
Più non regge il tuo sen; sento sul petto
Le tue infocate lagrime cadermi;
E tergerle non posso: a me tu sembri
Chieder pietà, Matilde: ah! nulla il padre
Può far per te; ma pei diserti in cielo
C' è un Padre, il sai. Confida in esso, e vivi
A dì tranquilli se non lieti: ei certo
Te li prepara. Ah! perchè mai versato
Tutto il torrente dell' angoscia avria
Sul tuo mattin, se non serbasse al resto
Tutta la sua pietà? Vivi, e consola
Questa dolente madre. Oh ch' ella un giorno
A un degno sposo ti conduca in braccio!
Gonzaga, io t' offro questa man che spesso
Stringesti il dì della battaglia, e quando
Dubbi eravam di rivederci a sera.
Vuoi tu stringerla ancora, e la tua fede
Darmi che scorta e difensor sarai
Di queste donne, fin che sian rendute
Ai lor congiunti?

GONZAGA.

Io tel prometto.

IL CONTE.

Or sono
Contento. E quindi, se tu riedi al campo,
Saluta i miei fratelli, e dì lor ch' io
Moio innocente: testimon tu fosti
Dell' opre mie, de' miei pensieri, e il sai.
Dì lor che il brando io non macchiai con l' onta
D' un tradimento: io nol macchiai: son io
Tradito. E quando squilleran le trombe,
Quando l' insegne agiteransi al vento,

Dona un pensiero al tuo compagno antico.
E il dì che segue la battaglia, quando
Sul campo della strage il sacerdote,
Tra il suon lugubre, alzi le palme, offrendo
Il sacrifizio per gli estinti al cielo,
Ricordivi di me, che anch' io credea
Morir sul campo.

ANTONIETTA.

Oh Dio, pietà di noi!

IL CONTE.

Sposa, Matilde, ormai vicina è l'ora;
Convien lasciarci . . . addio.

MATILDE.

No, padre . . .

IL CONTE.

Ancora
Una volta venite a questo seno;
E per pietà partite.

ANTONIETTA.

Ah no! dovranno
Staccarci a forza.

(si sente uno strepito d'armati)

MATILDE.

Oh qual fragor!

ANTONIETTA.

Gran Dio!

(s' apre la porta di mezzo, e s' affacciano genti armate; il capo di esse s' avanza verso il CONTE: le due donne cadono svenute)

IL CONTE.

O Dio pietoso, tu le involi a questo
Crudel momento; io ti ringrazio. Amico,
Tu le soccorri, a questo infausto loco
Le togli; e quando rivedran la luce
Dì lor . . . che nulla da temer più resta.

FINE DELLA TRAGEDIA.

LETTRE A M. C***

SUR

L'UNITÉ DE TEMPS ET DE LIEU

DANS LA TRAGÉDIE, ETC.

LETTRE A M. C***

SUR

L'UNITÉ DE TEMPS ET DE LIEU

DANS LA TRAGÉDIE

Monsieur,

C'est une tentation à laquelle il est difficile de résister, que celle d'expliquer son opinion à un homme qui soutient l'opinion contraire avec beaucoup d'esprit et de politesse, avec une grande connaissance de la matière et une ferme conviction. Cette tentation, vous me l'avez donnée, Monsieur, en exposant les raisons qui vous portent à condamner le système dramatique que j'ai suivi dans la tragédie intitulée, *Il conte di Carmagnola*, dont vous m'avez fait l'honneur de rendre compte dans le *Lycée français*. Veuillez donc bien subir les conséquences de cette faveur, en lisent les observations que vous m'avez suggérées.

Je me garderai bien de prendre la défense de ma tragédie contre vos bienveillantes censures, mêlées d'ailleurs d'encouragemens qui font plus, pour moi, que les compenser. Vouloir prouver que l'on a fait une tragédie bonne de toute point est une thèse toujours insoutenable, et qui serait ridicule ici, à propos d'une tragédie écrite en italien, par un homme dont elle est le coup d'essai, et qui ne peut, par conséquent, exciter en France aucune attention. Je me tiendrai donc dans la question générale des deux unités; et lorsqu'il me faudra des exemples, je les chercherai dans d'autres ouvrages dont le mérite est constaté par le jugement des siècles et des nations. Que s'il m'arrive parfois d'être obligé de parler de *Carmagnola*, pour raisonner sur l'application que vous faites de vos principes à ce sujet particulier de tragédie, je tâcherai de le considérer comme un sujet encore à traiter.

Dans une question aussi rebattue que celle des deux unités, il est bien difficile de rien dire d'important qui n'ait été dit: vous avez cependant envisagé la question sous un aspect en partie nouveau; et je la prends volontiers telle que vous l'avez posée: c'est, je crois, un moyen de la rendre moins ennuyeuse et moins superflue.

J'avais dit que le seul fondement sur lequel on a pendant long-temps établi la règle des deux unités est l'impossibilité de sauver autrement la loi essentielle de la vraisemblance; car, selon les partisans les plus accrédités de la règle, toute illusion est détruite dès que l'on s'avise de transporter d'un lieu dans un autre, et de prolonger au-delà d'un jour, une action représentée devant des spectateurs qui n'y assistent que pendant deux ou trois heures, et sans changer de place. Vous paraissez donner peu d'importance à ce raisonnement. « C'est moins encore, » dites-vous, « sous le rapport de la vraisemblance qu'il faut considérer l'unité « de jour et de lieu, que sous celui de l'unité d'action et de la fixité « des caractères. » J'admettrai donc ces deux conditions comme essentielles à la nature même du drame, et j'essaierai de voir s'il est possible d'en déduire la nécessité de la règle.

J'aurais toutefois, je l'avoue, désiré que vous vous fussiez énoncé d'une manière plus explicite sur la question spéciale de la vraisemblance. Comme c'est le grand argument que l'on a opposé jusqu'ici à tous ceux qui ont voulu s'affranchir de la règle, il aurait été important pour moi de savoir si vous le tenez aujourd'hui pour aussi solide qu'il l'a toujours paru, ou si vous avez consenti à l'abandonner. Il arrive quelquefois que des principes soutenus long-temps par des raisonnemens faux se démontrent ensuite par d'autres raisonnemens. Mais, comme le cas est rare, et comme la variation dans les preuves d'un système est toujours une forte présomption contre la vérité de son principe, j'aurais aimé à savoir si c'est pour avoir trouvé insuffisantes ou fausses les anciennes raisons alléguées en faveur du système établi, que vous en avez cherché de nouvelles.

Avant d'examiner la règle de l'unité de temps et de lieu dans ses rapports avec l'unité d'action, il serait bon de s'entendre sur la signification de ce dernier terme. Par l'unité d'action, on ne veut sûrement pas dire la représentation d'un fait simple et isolé, mais bien la représentation d'une suite d'événemens liés entre eux[1]. Or cette liaison entre

[1] On ne peut croire que Boileau ait prétendu s'exprimer rigoureusement quand il a dit:

plusieurs événemens, qui les fait considérer comme une action unique, est-elle arbitraire? Non, certes; autrement l'art n'aurait plus de fondement dans la nature et dans la vérité. Il existe donc, ce lien; et il est dans la nature même de notre intelligence. C'est, en effet, une des plus importantes facultés de l'esprit humain, que celle de saisir, entre les événemens, les rapports de cause et d'effet, d'antériorité et de conséquence, qui les lient; de ramener à un point de vue unique, et comme par une seule intuition, plusieurs faits séparés par les conditions du temps et de l'espace, en écartant les autres faits qui n'y tiennent que par des coïncidences accidentelles. C'est là le travail de l'historien. Il fait, pour ainsi dire, dans les événemens, le triage nécessaire pour arriver à cette unité de vue; il laisse de côté tout ce qui n'a aucun rapport avec les faits les plus importans; et, se prévalant ainsi de la rapidité de la pensée, il rapproche le plus possible ces derniers entre eux, pour les présenter dans cet ordre que l'esprit aime à y trouver, et dont il porte le type en lui-même.

Mais il y a, entre le but du poëte et celui de l'historien, une différence qui s'étend nécessairement au choix de leurs moyens respectifs. Et, pour ne parler de cette différence qu'en ce qui regarde proprement l'unité d'action, l'historien se propose de faire connaître une suite indéfinie d'événemens : le poëte dramatique veut bien aussi représenter des événemens, mais avec un degré de développement exclusivement propre à son art : il cherche à mettre en scène une partie détachée de l'histoire, un groupe d'événemens dont l'accomplissement puisse avoir lieu dans un temps à peu près déterminé. Or, pour séparer ainsi quelques faits particuliers de la chaîne générale de l'histoire, et les offrir isolés, il faut qu'il soit décidé, dirigé par une raison; il faut que cette raison soit dans les faits eux-mêmes, et que l'esprit du spectateur puisse sans effort, et même avec plaisir, s'arrêter sur cette partie détachée de l'histoire qu'on lui met sous les yeux. Il faut enfin que l'action soit une; mais cette unité existe-t-elle réellement dans la nature des faits historiques? Elle n'y est pas d'une manière absolue, parce que dans le monde moral, comme dans le monde physique, toute existence touche à d'autres, se complique avec d'autres existences; mais elle y est d'une

Qu'en un lieu, qu'en un jour, *un seul fait* accompli
Tienne jusqu'à la fin le théâtre rempli.

S'il n'avait voulu qu'*un fait* dans chaque tragédie, sa théorie, absolument inapplicable, serait en contradiction avec la pratique de tous les théâtres.

manière approximative, qui suffit à l'intention du poëte, et lui sert de point de direction dans son travail. Que fait donc le poëte? Il choisit, dans l'histoire, des événemens intéressans et dramatiques, qui soient liés si fortement l'un à l'autre, et si faiblement avec ce qui les à précédés et suivis, que l'esprit, vivement frappé du rapport qu'ils ont entre eux, se complaise à s'en former un spectacle unique, et s'applique avidement à saisir toute l'étendue, toute la profondeur de ce rapport qui les unit, à démêler aussi nettement que possible ces lois de cause et d'effet qui les gouvernent. Cette unité est encore plus marquée et plus facile à saisir, lorsqu'entre plusieurs faits liés entre eux il se trouve un événement principal, autour duquel tous les autres viennent se grouper, comme moyens ou comme obstacles; un événement qui se présente quelquefois comme l'accomplissement des desseins des hommes, quelquefois, au contraire, comme un coup de la Providence qui les anéantit; comme un terme signalé où entrevu de loin, que l'on voulait éviter, et vers lequel on se précipite par le chemin même où l'on s'était jeté pour courir au but opposé. C'est cet événement principal que l'on appelle catastrophe, et que l'on a trop souvent confondu avec l'action, qui est proprement l'ensemble et la progression de tous les faits représentés.

Ces idées sur l'unité d'action me paraissent si indépendantes de tout système particulier, si conformes à la nature de l'art dramatique, à ses principes universellement reconnus, si analogues aux principes même énoncés par vous, que j'ose présumer que vous ne les rejetterez pas. En ce cas, voyez, Monsieur, s'il est possible d'en rien conclure en faveur de la règle qui restreint l'action dramatique à la durée d'un jour et à un lieu invariablement fixé. Que l'on dise que plus une action prend d'espace et de durée, et plus elle risque de perdre ce caractère d'unité si délicat et si important sous le rapport de l'art, et l'on aura raison; mais, de ce qu'il faut à l'action des bornes de temps et de lieu, conclure que l'on peut établir d'avance ces bornes, d'une manière uniforme et précise, pour toutes les actions possibles; aller même jusqu'à les fixer, le compas et la montre à la main, voilà ce qui ne pourra jamais avoir lieu qu'en vertu d'une convention purement arbitraire. Pour tirer la règle des deux unités de l'unité d'action, il faudrait démontrer que les événemens qui arrivent dans un espace plus étendu que la scène, ou, si vous voulez, dans un espace trop vaste pour que l'œil puisse l'embrasser tout entier, et qui durent au-delà de vingt-quatre heures, ne peuvent avoir ce lien commun, cette indépendance du reste des événemens collatéraux et contemporains, qui en constituent l'unité

réelle; et cela ne serait pas aisé. Aussi ceux qui ont fait la règle n'ont-ils songé à rien de tel: c'est pour l'illusion, pour la vraisemblance, qu'ils l'ont imaginée; et il y avait déjà long-temps qu'elle était établie sur cette base quand Voltaire a cherché à lui donner un nouvel appui: car s'est lui qui a voulu, le premier, déduire l'unité de temps et de lieu de l'unité d'action, et cela par un raisonnement dont M. Guillaume Schlegel a fait voir la faiblesse et même la bizarrerie, dans son excellent cours de littérature dramatique.

J'avoue, du reste, que cette manière de considérer l'unité d'action comme existante dans chaque sujet de tragédie, semble ajouter à l'art de grandes difficultés. Il est, certes, plus commode d'imposer et d'adopter des limites arbitraires. Tout le monde y trouve son compte: c'est pour les critiques une occasion d'exercer de l'autorité; pour les poëtes, un moyen sûr d'être en règle, en même temps qu'une source d'excuses; et enfin pour le spectateur, un moyen de juger, qui, sans exiger un grand effort d'esprit, favorise cependant la douce conviction que l'on a jugé en connaissance de cause, et selon les principes de l'art. Mais l'art même, qu'y gagne-t-il sous le rapport de l'unité d'action? Comment lui sera-t-il plus facile de l'atteindre, en adoptant des mesures déterminées de lieu et de temps, qui ne sont données en aucune manière par l'idée que l'esprit se forme de cette unité? Voilà, Monsieur, les raisons qui me font croire, en thèse générale, que l'unité d'action est tout-à-fait indépendante des deux autres. Je vais à présent vous soumettre quelques réflexions sur les raisonnemens par lesquels vous avez voulu les y associer: je prendrai la liberté de transcrire vos paroles, pour éviter le risque de dénaturer vos idées.

« Pour que cette unité (d'action) existe dans le drame, il faut, » dites-vous, « que, dès le premier acte, la position et les desseins de chaque « personnage soient déterminés. » Quand même on admettrait cette nécessité, il ne s'ensuivrait pas, à mon avis, que la règle des deux unités dût être adoptée. On peut fort bien annoncer tout cela dans l'exposition de la pièce, y mettre tous les germes du développement de l'action, et donner cependant à l'action une durée fictive très considérable, de trois mois par exemple. Ainsi, je ne conteste ici cette nouvelle règle que parce qu'elle me semble arbitraire. Car où est la raison de sa nécessité? Certes, il faut que, pour s'intéresser à l'action, le spectateur connaisse la position de ceux qui y prennent part; mais pourquoi absolument dès le premier acte? Que l'action, en se déroulant, fasse connaître les personnages à mesure qu'ils s'y rallient naturellement, il y aura intérêt, continuité, progression, et pourquoi pas unité? Aussi cette necessité de les annoncer

tous dès le premier acte n'a-t-elle pas été reconnue ni même soupçonnée par plusieurs poëtes dramatiques, qui cependant n'auraient jamais conçu la tragédie sans l'unité d'action. Je ne vous en citerai qu'un exemple, et ce n'est pas dans un théâtre romantique que j'irai le chercher: c'est Sophocle qui me le fournit. Hémon est un personnage très intéressé dans l'action de l'*Antigone*; il l'est même par une circonstance rare sur le théâtre grec; c'est le héros amoureux de la pièce: et cependant, non-seulement il n'est pas annoncé dès le premier acte, si acte il y a, mais c'est après deux chœurs, c'est vers la moitié de la pièce, qu'on trouve la première indication de ce personnage. Sophocle pouvait néanmoins le faire connaître dès l'exposition; il le pouvait d'une manière très naturelle, et dans une occasion qu'un poëte moderne n'aurait sûrement pas négligée. La tragédie s'ouvre par l'invitation qu'Antigone fait à sa sœur Ismène d'aller, avec elle, ensevelir Polynice leur frère, malgré la défense de Créon. Ismène objecte les difficultés insurmontables de l'entreprise, leur commune faiblesse, la force prête à soutenir la loi injuste, et la peine qui en suivra l'infraction. Quelle heureuse occasion Sophocle n'avait-il pas là de mettre dans la bouche d'Antigone les plus beaux discours au sujet d'Hémon, son amant, son futur époux, le fils du tyran! de jeter en avant l'idée du secours que les deux sœurs auraient pu attendre de lui! Le poëte ne trouvait pas seulement, dans ce parti, un moyen commode et simple d'annoncer un personnage, mais bien d'autres avantages plus précieux encore dans un certain système de tragédie. Il nouait fortement, par là, l'intrigue dès la première scène; en signalant des obstacles, il faisait entrevoir des ressources, et tempérait, par quelques espérances, le sentiment du péril des personnages vertueux; il annonçait une lutte inévitable entre le tyran jaloux de son pouvoir et le fils chéri de ce tyran; en un mot, il excitait vivement la curiosité. Eh bien! tous ces avantages, Sophocle les a négligés; ou, pour mieux dire, il n'y avait, dans tout cela, rien, non, rien que Sophocle eût regardé comme avantageux, comme digne d'entrer dans son plan.

Vous vous souvenez, Monsieur, de la réponse qu'il fait faire par Antigone à Ismène? « Je n'invoque plus votre secours, » dit-elle; « et si vous « me l'offriez maintenant, je ne l'agréerais pas. Soyez ce qu'il vous plait « d'être: moi, j'ensevelirai Polynice, et il me sera beau de mourir pour l'a- « voir enseveli. Punie d'une action sainte, je reposerai avec ce frère chéri, « chérie par lui; car nous avons plus long-temps à plaire aux morts « qu'aux habitans de la terre. » Voyez, Monsieur, comme tout souvenir d'Hémon aurait été déplacé dans une telle situation; comment, à côté d'un tel sentiment, il l'aurait dénaturé, affaibli, profané! C'est un devoir religieux qu'Antigone va remplir: une loi supérieure lui dit de braver la loi

imposée par le caprice et par la force. Ismène seule, à ses yeux, a le droit de partager son péril, parce qu'elle est sous le même devoir. Qu'est-ce qu'un amant serait venu faire dans tout cela? et comment les chances d'un secours humain pouvaient-elles entrer dans les motifs d'une telle entreprise?

Ainsi donc, comme toute cette partie de l'action marche naturellement, sans l'intervention d'Hémon, comme sa présence et son souvenir même y seraient inutiles et d'un effet vulgaire, le poëte s'est bien gardé d'y avoir recours. Mais, lorsqu'Hémon commence à être intéressé à l'action, Sophocle le fait annoncer et paraître un moment après. Antigone est condamnée, l'épouse d'Hémon va périr; celui-ci est appelé par l'action même, et il se montre. Sa situation est comprise et sentie aussitôt qu'énoncée, parce qu'elle est on ne peut plus simple. Hémon vient devant son père défendre la vierge qu'il aime, et qui va mourir pour avoir fait une action commandée par la religion et par la nature; c'est alors et alors seulement qu'il doit être question de lui.

Faudra-t-il dire, après cela, que l'*Antigone* de Sophocle manque d'unité d'action, par la raison que la position et les desseins de tous les personnages ne sont pas établis dès le premier acte? Dans un certain système de tragédie, qui est, à mes yeux, plutôt l'ouvrage successif et laborieux des critiques, que le résultat de la pratique des grands poëtes, on attache une très grande importance à toutes ces préparations de personnages et d'événemens. Mais cette importance même me paraît indiquer le faible du système; elle dérive d'une attention excessive et presque exclusive à la forme, je dirais presque aux dehors du drame. Il semblerait que le plus grand charme d'une tragédie vienne de la connaissance des moyens dont le poëte s'est servi pour la conduire à bout; qu'on est là pour admirer la finesse de son jeu, et son adresse à se tirer des piéges qu'un art hostile a dressés sur son chemin. On le laisse faire ses conditions dans l'exposition; mais on est, pendant tout le reste de la pièce, aux aguets pour voir s'il les tient. Qu'une situation non préparée trouve place, qu'un personnage non annoncé arrive dans le courant de la tragédie, le spectateur, façonné par les critiques, se révoltera contre le poëte; il lui dira: Je vous comprends fort bien, cette situation n'est nullement embrouillée, nullement obscure pour moi; mais je ne veux pas m'y intéresser, parce que j'avais le droit d'y être disposé d'une autre manière. De là encore cette admiration si petite, je dirais presque cette admiration injurieuse pour ce qu'il y a de moins important dans les ouvrages des grands poëtes. Il est pénible de voir les critiques rechercher avec un souci minutieux quelques vers jetés au commencement d'une tragédie, pour faire connaître d'avance un personnage qui jouera un grand rôle, pour annoncer un incident qui amènera la catastrophe: il est

triste de les entendre s'émerveiller sur ces petits apprêts et vous commander, dans leur froide extase, d'admirer l'art, le grand art de Racine. Ah! le grand art de Racine ne tient pas à si peu de chose; et ce n'est pas par ces graves écoliers que sont dignement attestées les beautés supérieures de la poésie: c'est bien plutôt par les hommes qu'elles transportent hors d'eux-mêmes, qu'elles jettent dans un état de charme et d'illusion où ils oublient et la critique et la poésie elle-même, pleinement, uniquement dominés par la puissance de ses effets.

Les autres conditions que vous exigez dans une tragédie, pour que l'unité d'action s'y trouve, sont « que les desseins des personnages se ren-« ferment toujours dans le plan que l'auteur s'est tracé, qu'il soit rendu « compte au spectateur de tous les résultats qu'ils amènent, non-seule-« ment dans le cours de chaque acte, mais encore pendant chaque entr'acte, « l'action devant toujours marcher, même hors de ses yeux; enfin que « cette action soit rapide, dégagée d'accessoires superflus, et conduite à un « dénouement analogue à l'attente excitée par l'exposition. »

Certes, il n'y a, dans ces conditions, rien que de juste. Mais vous prétendez encore, Monsieur, que, pour obtenir ces effets, les deux unités sont nécessaires. « Si maintenant, » ajoutez-vous, « de longs intervalles de « temps et de lieux séparent vos actes, et quelquefois même vos scènes, les « événemens intermédiaires relâcheront tous les ressorts de l'action; plus « ces événemens seront nombreux et importans, plus il sera difficile de « les rattacher à ce qui précède et à ce qui suit; et les parties du drame, « ainsi disloquées, présenteront, au lieu d'un seul fait, les lambeaux de la « vie entière du héros. »

Veuillez avant tout observer, Monsieur, que, dans le système qui rejette les deux unités, et que, pour abréger, j'appellerai dorénavant le système historique, dans ce système, dis je, le poëte ne s'impose nullement l'obligation de créer à plaisir de longs intervalles de temps et de lieux: il les prend dans l'action même, tels qu'ils lui sont donnés par la réalité. Que si une action historique est partout si entrecoupée, si morcelée qu'elle n'admette pas l'unité dramatique, que si les faits sont épars à de trop grandes distances, et trop faiblement liés entre eux, le poëte en conclut que cette action n'est pas propre à devenir un sujet de tragédie, et l'abandonne.

Permettez-moi de vous dire ensuite qu'il est bien de l'essence du système historique de supposer entre les actes des intervalles de temps plus ou moins longs, mais non des intervalles remplis d'événemens nombreux et importans relativement à l'action. C'est au contraire la portion de temps et d'espace que l'on peut franchir, éliminer ou réduire, comme indifférente à l'action, et sans blesser la vérité dramatique.

On peut aussi, on doit même assez souvent rejeter dans les entr'actes quelques faits relatifs à l'action, et en donner connaissance au spectateur par les récits des personnages; mais cela n'est nullement particulier au système de tragédie que je nomme historique : c'est une condition générale du poëme dramatique, également adoptée par le système des deux unités. Dans l'un comme dans l'autre, on présente à la vue un certain nombre d'événemens, on en indique quelques autres, et l'on fait abstraction de tout ce qui, étant étranger à l'action, ne s'y trouve mêlé que par les circonstances fortuites de la contemporanéité. A cet égard, la différence entre les deux systèmes n'est que du plus au moins. Dans celui que je nomme historique, le poëte se fie pleinement à l'aptitude, à la tendance qu'a naturellement notre esprit à rapprocher des faits épars dans l'espace, dès qu'il peut apercevoir entre eux une raison qui les lie, et à traverser rapidement des temps et des lieux en quelque sorte vides pour lui, pour arriver des causes aux effets. Dans le système des deux unités, le poëte demande de même des concessions à l'imagination du spectateur, puisqu'il veut qu'elle donne à trois heures le cours fictif de vingt-quatre. Seulement il suppose qu'elle ne peut se prêter à rien de plus, et que, quelque rapport qu'il y ait entre deux faits, il lui en coûte un effort désagréable et pénible pour les concevoir à la suite l'un de l'autre, s'il y a de l'un à l'autre un intervalle de deux ou trois jours, et de plus d'une centaine de pas.

Cela posé, quel est maintenant celui des deux systèmes qui donne au poëte le plus de facilités pour démêler, dans un sujet dramatique, les élémens de l'action, pour les disposer à la place qui leur appartient, et les développer dans les proportions qui leur conviennent? C'est assurément celui qui, ne l'astreignant à aucune condition arbitraire et prise en dehors de ce sujet même, laisse à son génie le choix raisonné de toutes les données, de tous les moyens qu'il renferme. Que si, malgré ces avantages, le poëte ne sait point discerner les points saillans de son action, ni les mettre en évidence; s'il se borne à indiquer des événemens qui auraient besoin d'être développés; si ces événemens relégués dans les entr'actes, au lieu de former des anneaux qui entrent dans la chaîne de l'action, ne tendent, au contraire, qu'à isoler ceux qui sont mis sous les yeux du spectateur ; si, par leur importance ou par leur multiplicité, ils n'aboutissent qu'à produire une distraction importune de ce qui se passe sur la scène; si, en un mot, l'action est disloquée, la faute en est toute au poëte. Quelque graves qu'ils soient, de tels inconvéniens ne peuvent donc jamais être une raison d'adopter la règle en discussion, puisque l'on peut éviter ces inconvéniens sans

se soumettre à cette règle: car je me borne, pour le moment, à prouver qu'elle est inutile.

Vous avez trouvé, Monsieur, dans la tragédie de *Carmagnola* la preuve de ces mauvais effets, que vous avez attribués au système qui exclut les deux unités; et je n'en parle ici que pour rendre justice à votre critique, et pour ne pas laisser tomber sur ce pauvre système le fardeau des erreurs personnelles de ses partisans. « On voit, » dites-vous, » qu'il existe entre le troisième et le quatrième acte l'intervalle « d'une campagne tout entière: comment suivre à de telles distances « la marche et les progrès de l'action? » J'accorde volontiers que c'est un véritable défaut; seulement faut-il voir à qui l'on doit l'imputer. C'est un peu au sujet, beaucoup à l'auteur; mais nullement au système.

Je passe à l'examen de la règle sous le rapport de la fixité des caractères, et je continue à citer: « Ajoutez à ces inconvéniens l'appari- « tion et la disparition fréquentes, dans ce système, de personnages « avec lesquels le spectateur a à peine le temps de faire connais- « sance. »

Il est certes, dans tout sujet, un point audelà duquel l'apparition et la disparition des personnages devient trop fréquente, et dès lors vicieuse, en ce qu'elle fatigue l'attention et la transporte brusquement d'un objet à un autre, sans lui donner le temps de se fixer sur aucun. Mais ce point peut-il être déterminé d'avance, et par une formule également applicable à tous les sujets? Existe-t-il une limite précise audelà de laquelle l'inconvénient commence? On peut d'abord affirmer que la règle des deux unité n'est pas cette limite; car il est impossible de prouver que ce n'est que dans une action bornée à un jour et à un petit espace que les personnages peuvent se montrer et se dessiner de manière à être compris par le spectateur et à l'intéresser. Où donc chercher cette limite absolue? il ne faut la chercher nulle part, car elle n'existe pas. C'est une singulière disposition que celle que nous avons à nous forger des règles abstraites applicables à tous les cas, pour nous dispenser de chercher dans chaque cas particulier sa raison propre, sa convenance particulière. Que le poëte choisisse toujours une action dans laquelle il n'y ait qu'un nombre de personnages proportionné à l'attention qu'il est possible de leur donner, que ces personnages restent en présence du spectateur assez long-temps pour lui montrer la part qu'ils ont à l'action, et ce qu'il y a de dramatique dans leur caractère; voilà, je crois, tout ce qu'on peut lui prescrire sur ce point. Or, quel système, encore une fois, peut mieux se prêter à ce but que le système où l'action elle-même règle tout, où elle prend les

personnages quand elle les trouve, pour ainsi dire, sur sa route, et les abandonne au moment où ils n'ont plus avec elle de relation intéressante? Et que l'on n'objecte pas que ce système, en admettant beaucoup d'événemens, exige naturellement l'intervention trop rapide de trop de personnages: on répondrait qu'il n'admet juste que les événemens dans lesquels le caractère des personnages peut se développer d'une manière attachante.

Du reste, j'observerai et peut-être conviendrez-vous que l'habitude et l'esprit systématique peuvent facilement faire paraître vicieux ce qui ne l'est pas pour des hommes autrement disposés. Des spectateurs ou des lecteurs instruits, éclairés et se croyant impartiaux, peuvent trouver que les personnages d'une action tragique disparaissent trop vite et reviennent trop souvent, par la seule raison qu'ils sont accoutumés à voir, dans des tragédies qu'ils admirent avec justice, les mêmes personnages occuper la scène jusqu'à la fin. Ils regardent ce qui les choque comme un vice réel, comme une opposition aux lois naturelles de leur intelligence; et ce ne sera néanmoins que l'opposition à un type artificiel de tragédie qu'ils ont admis et auquel ils ramènent toute tragédie possible. Car recevoir l'impression pure et franche des ouvrages de l'art, se prêter a ce qu'ils peuvent offrir de vrai et de beau indépendamment de toute théorie, est un effort difficile et bien rare pour ceux qui en ont une fois adopté une.

Si, accoutumés, comme ils le sont, à trouver dans la tragédie une action qui marche toujours sur les mêmes échasses, qui se replie, pour ainsi dire, à chaque instant, et toujours à peu près de la même manière sur elle-même, ils assistent, par hasard, à une tragédie conçue dans un système tout différent, à une tragédie où l'action se déroulera d'une manière plus conforme à la réalité, il est fort à présumer qu'ils ne seront pas dans la disposition la plus favorable pour l'examiner impartialement, pour y voir ce qui y est et n'y voir que cela. Tout leur examen ne sera qu'une comparaison pénible entre la tragédie d'un nouveau genre qu'ils ont sous les yeux, et l'idée abstraite qu'ils se sont faite de la tragédie. Dites-leur que l'habitude a une grande part à leur jugement, ils se révolteront, parce qu'ils savent que l'habitude affaiblit lá liberté, et que nous sommes portés à nier tout ce qui asservit notre esprit. Ils ne manqueront pas de déclarer que c'est pour obéir aux lois de l'éternelle raison, à l'inspiration de la nature, qu'ils jugent comme ils jugent, qu'ils sentent comme ils sentent. Mais quoi qu'ils disent, il n'en sera pas moins vrai que toute leur critique a été fondée sur un étroit empirisme, qu'elle à été toute déduite de faits

spéciaux ; et c'est probablement cela même qui la fait paraître à tant d'hommes une connaissance éminemment philosophique.

Mais, pour revenir au point précis de la discussion, si un personnage se montre lorsqu'il est nécessaire ; si, dans le temps long ou court qu'il passe sur la scène, il dit des choses qui caractérisent une époque, une classe d'hommes, une passion individuelle, et qui les caractérisent dans le rapport qu'elles ont avec l'action principale à laquelle elles se rattachent ; si l'on voit comment ces choses influent sur la marche des événemens ; si elles entrent, pour leur part, dans l'impression totale de l'ouvrage, ce personnage ne se sera-t-il pas fait assez connaître ? Qu'il disparaisse ensuite, quand l'action ne le réclame plus, quel inconvénient y a-t-il ?

Mais voici, selon vous, Monsieur, un effet bien plus grave de la transgression de la règle : en outrepassant ses limites, il serait impossible de combiner la vraisemblance et l'intérêt dans le caractère des principaux personnages, avec sa fixité. « Et quant à ceux (des per-« sonnages) sur lesquels vous fixez particulièrement l'attention du spé-« ctateur, si vous les montrez toujours animés du même dessein, il en « résultera langueur, froideur, invraisemblance, souvent même incon-« venance choquante. Comment, par exemple, offrir, sans exciter le « dégoût, un meurtre prémédité pendant plusieurs années et en plu-« sieurs pays différens ? Si au contraire les desseins des personnages « varient, l'unité d'action disparaît, et l'intérêt s'affoiblit. »

Permettez-moi de remonter à un principe bien commun, mais toujours sûr dans l'application. La vraisemblance et l'intérêt dans les caractères dramatiques, comme dans toutes les parties de la poésie, dérivent de la vérité. Or, cette vérité est justement la base du système historique. Le poëte qui l'a adopté ne crée pas les distances pour le plaisir d'étendre son action ; il les prend dans l'histoire même. Pour prouver que la persistance d'un personnage dans un même dessein sort de la vraisemblance lorsqu'elle se prolonge au-delà des limites de la règle, il faudrait prouver qu'il n'arrive jamais aux hommes d'aspirer à un but éloigné de plus de vingt-quatre heures, dans le temps, et de plus de quelques centaines de pas, dans l'espace ; et, pour avoir le droit de soutenir que le degré de persistance dont il s'agit produit la langueur et la froideur, il faudrait avoir démontré que l'esprit humain est constitué de manière à se dégoûter et à se fatiguer d'être obligé de suivre les desseins d'un homme au-delà d'un seul jour et d'un seul lieu. Mais l'expérience atteste suffisamment le contraire : il n'y a pas une histoire, pas un conte peut-être qui n'excède de si étroites limites.

Il y a plus; et l'on pourrait affirmer que, plus la volonté de l'homme traverse, si l'on peut le dire, de durée et d'étendue, et plus elle excite en nous de curiosité et d'intérêt; que plus les événemens qui sont le produit de sa force se prolongent et se diversifient, pourvu toutefois qu'ils ne perdent pas l'unité, et qu'ils ne se compliquent pas jusqu'à fatiguer l'attention, et plus ils ont de prise sur l'imagination. Loin de se déplaire à voir beaucoup de résultats naître d'une seule résolution humaine, l'esprit ne trouve, dans cette vue, que de la satisfaction et du charme. La langueur et la froideur ne surviennent que dans le cas où cette résolution est mal motivée, ou n'a pas un objet important; ce qui est tout-à-fait indépendant de la durée de ses suites.

Quant au changement de desseins dans les personnages, je ne vois pas comment son effet serait d'affaiblir l'intérêt. Il fournit au contraire un moyen de l'exciter, en donnant lieu de peindre les modifications de l'âme, et la puissance des choses extérieures sur la volonté. Il favorise le développement des caractères, sans obliger à les dénaturer, parce que les desseins ne sont pas le caractère même, mais plutôt des indices, des conséquences du caractère. Je ne vois pas davantage comment le changement dont il s'agit détruirait l'unité dramatique. Cette unité ne consiste pas dans la fixité des vues et des projets des personnages tragiques; elle est dans les idées du spectateur sur l'ensemble de l'action. En voici une preuve de fait, qui me paraît sans réplique: les desseins de personnages importans, souvent principaux, varient dans des tragédies auxquelles assurément vous ne refuserez pas l'unité d'action; et pour n'en chercher d'exemples que dans un seul auteur, Pyrrhus, Néron, Titus, Bajazet, Agamemnon, passent d'une résolution à la résolution opposée. Leur caractère n'en est pas, pous cela, moins constant: il y a plus; ces variations sont nécessaires pour le mettre pleinement à découvert. Celui de Néron, par exemple, se compose d'un certain goût pour la justice et pour la gloire, d'une pudeur qui est le fruit de l'éducation, de l'habitude de céder aux volontés des personnes à qui une haute réputation de vertu, ou une grande force d'âme, les droits de la nature, ou des services signalés, ont donné de l'ascendant: avec cela se combinent la haine de toute supériorité, un grand amour de l'indépendance, le goût de la domination, et la vanité même de paraître dominer. Une passion que Néron ne peut satisfaire sans commettre un crime vient mettre en collision ces élémens contraires, ces deux moitiés, pour ainsi dire, de son âme. Les mauvais penchans triomphent, le crime est résolu, il est commandé: l'admirable discours de Burrhus fait varier les projets de Néron; l'indigne Narcisse,

précisément parce qu'il connaît le caractère de son maître, a su trouver, dans ses passions les plus vives et les plus basses, que Burrhus avait en quelque façon étouffées, les motifs d'une nouvelle variation, qui produit le dénouement de l'action. Il en est de même d'Agamemnon; si ses desseins étaient invariablement arrêtés, son caractère ne serait plus ce qu'il est, un mélange d'ambition et de sentimens naturels.

Que la représentation d'un meurtre prémédité pendant plusieurs années, et en plusieurs pays différens, ne soit propre qu'à exciter du dégoût, je suis fort disposé à le croire. Mais le dégoût dérive du sujet même, indépendamment du système suivant lequel on pourrait le traiter. Je crois, par exemple, que tout le monde à peu près s'accorde à trouver l'Atrée de Crébillon un personnage révoltant, et néanmoins le poëte ne fait pas parcourir à son action le temps réel qui s'est écoulé entre le tort et la vengeance; il ne représente que la dernière journée: mais qu'importe? le temps est énoncé dans la pièce, et il n'en faut pas davantage pour motiver le dégoût de l'auditoire. L'idée de tant d'années qui n'ont pas calmé la haine, qui n'ont pas affaibli le souvenir de l'injure, qui n'ont rien changé à des projets d'une atrocité ingénieuse et romanesque, n'en est pas moins présente à la pensée du spectateur, malgré l'abstraction que fait le poëte du temps écoulé; la préméditation du crime n'en est pas moins sentie.

La détermination arrêtée et constante de tuer son semblable suppose nécessairement l'état de l'âme le plus dépravé, j'ajouterais, et le plus dégradé, le moins poétique. Si une telle détermination est en harmonie avec le caractère du personnage; si c'est un intérêt privé, une passion égoïste qui la lui ont inspirée; s'il n'a pas eu de grandes répugnances à vaincre pour se résoudre à l'assassinat, c'est le caractère même qui est misérable, dégoûtant et peut-être incapable de devenir un sujet d'imitation poétique. Si, au contraire, ce n'est pas seulement avec de profondes souffrances, mais par la séduction d'une grande pensée, d'un dessein extraordinaire, d'une illusion puissante, qu'un homme a pris cette horrible résolution; si le sentiment du devoir et la voix de l'innocence qui cherche à triompher y ont opposé des obstacles; si cet homme a combattu, pour ainsi dire, sur tous les degrés de l'abîme, c'étaient alors ces pensées, ces illusions, ces combats et la chute par laquelle ils ont fini, qu'il fallait représenter. C'est cela qui était profond, instructif et dramatique. Mais lorsque la lutte morale est terminée, lorsque la conscience est vaincue, et que l'homme n'a plus à surmonter que des résistances hors de lui, il est peut-être impossible d'en

faire un spectacle intéressant; et peut-être le meurtre prémédité est-il un de ces sujets que le poëte tragique doit s'interdire.

Je dis peut-être, parce que toutes ces règles exclusives et absolues sont trop sujettes à être démenties par des expériences contraires et que l'on n'avait pu prévoir: on peut bien, sans péril, condamner *a priori* tout sujet qui n'aurait pas la vérité pour base; mais il me semble trop hardi de décider, pour tous les cas possibles, que tel ou tel genre de vérité est à jamais interdit à l'imitation poétique; car il y a dans la vérité un interêt si puissant, qu'il peut nous attacher à la considérer malgré une douleur véritable, malgré une certaine horreur voisine du dégoût. Si donc le poëte réussit, à force d'intérêt, à faire supporter au spectateur ces sentimens pénibles, il faudra bien reconnaître qu'il a su mettre en œuvre les moyens de l'art les plus forts et les plus sûrs. Il ne restera plus qu'à juger les effets de cette puissance qu'il aura exercée sur les âmes. Or, si l'impression qu'il a produite est éminemment morale, si le dégoût qu'il a excité est le dégoût du mal; si, en associant au crime des idées révoltantes, il l'a rendu plus odieux; s'il a réveillé dans les cœurs une aversion salutaire pour les passions qui entraînent à le commettre, pourra-t-on raisonnablement lui reprocher de n'avoir pas assez ménagé la délicatesse du spectateur? Je crois qu'on a imposé trop d'égards au poëtes pour cette susceptibilité du public; qu'on leur a trop fait un dévoir d'éviter tout ce qui pouvait déplaire: il y a des douleurs qui perfectionnent l'âme; et c'est une des plus belles facultés de la poésie que celle d'arrêter, à l'aide d'un grand intérêt, l'attention sur des phénomènes moraux que l'on ne peut observer sans répugnance.

Au reste, cela est indifférent à la question des deux unités; car le système historique, se prêtant admirablement à la peinture graduée des événemens et des passions qui peuvent porter au meurtre, donne les moyens d'écarter, dans tous les sujets où le meurtre est représenté, cette longue et dégoûtante préméditation. Je ne sais si le système des deux unités présente à cet égard les mêmes facilités, et s'il ne met pas le poëte dans l'alternative de supposer le meurtre prémédité, ou de l'amener d'une manière invraisemblable et forcée. On pourrait peut-être, pour la solution de ce doute, tirer quelque lumière de l'examen comparatif de deux tragédies traitées dans deux systèmes différens, et dont le sujet est foncièrement à peu près le même: ce sont l'Othello de Shakespeare et la Zaïre de Voltaire. Dans l'une et dans l'autre pièce, c'est un homme qui tue la femme qu'il aime, la croyant infidèle. Shakespeare a pris tout le temps dont il avait besoin; il l'a pris de

l'histoire même qui lui a fourni son sujet. On voit, dans Othello, le soupçon conçu, combattu, chassé, revenant sur de nouveaux indices, excité et dirigé, chaque fois qu'il se manifeste, par l'art abominable d'un ami perfide; on voit ce soupçon arriver jusqu'à la certitude par des degrés aussi vraisemblables que terribles. La tâche de Voltaire était bien plus difficile. Il fallait qu'Orosmane, généreux et humain, fût assez difficile sur les preuves de son malheur pour n'être pas d'une crédulité presque comique; que, plein, le matin, de confiance et d'estime pour Zaïre, il fût poussé, le soir du même jour, à la poignarder, avec la conviction d'en être trahi. Il fallait des preuves assez fortes pour produire une telle conviction, pour changer l'amour en fureur, et porter la colère jusqu'au délire. Le poëte ne pouvant, dans un si court intervalle, rassembler les faux indices qui nourrissent lentement les soupçons de la jalousie, ne pouvant conduire par degrés l'âme d'Orosmane à ce point de passion où tout peut tenir lieu de preuve, a été obligé de faire naître l'erreur de son héros d'un fait dont l'interprétation fût suffisante pour produire la certitude de la trahison. Il a fallu, pour cela, régler la marche fortuite des événemens de manière que tout concourût à consommer l'illusion d'Orosmane, et mettre à l'écart tout ce qui aurait pu lui révéler la vérité. Il a fallu qu'on écrivît à Zaïre une lettre équivoque, que cette lettre tombât dans les mains d'Orosmane, et qu'il pût y voir que Zaïre lui préférait un autre amant. Ce moyen, qui n'est ni naturel, ni instructif, ni touchant, ni même sérieux, est cependant une invention très ingénieuse, le système donné, parce qu'il est peut-être le seul qui pût motiver, dans Orosmane, l'horrible résolution dont le poëte avait besoin.

La force croissante d'une passion jalouse dans un caractère violent, l'adresse malheureuse de cette passion à interpréter en sa faveur, si on peut le dire, les incidens les plus naturels, les actions les plus simples, les paroles les plus innocentes, l'habileté épouvantable d'un traître à faire naître et à nourrir le soupçon dans une âme offensée, la puissance infernale qu'un scélérat de sang-froid exerce ainsi sur un naturel ardent et généreux; voilà quelques-unes des terribles leçons qui naissent de la tragédie d'Othello: mais que nous apprend l'action de Zaïre? que les incidens de la vie peuvent se combiner parfois d'une manière si étrange, qu'une expression équivoque, insérée par hasard dans une lettre qui a manqué son adresse, vienne à occasioner les plus grands crimes et les derniers malheurs? A la bonne heure: ce sera là une leçon, si l'on veut; mais une leçon qui n'aura rien de bien impérieux, rien de bien grave. La prévoyance et la morale humaines ont trop à faire

aux choses habituelles et réelles pour se mettre en grand souci d'accidens si fortuits, et, pour ainsi dire, si merveilleux. Ce qu'il y a, dans Zaïre, de vrai, de touchant, de poétique, est dû au beau talent de Voltaire; ce qu'il y a dans son plan de forcé et de factice me semble devoir être attribué, en grande partie, à la contrainte de la règle des deux unités.

L'intervention de Jago, que j'ai indiquée rapidement tout à l'heure, mérite une attention plus expresse: elle est en effet, dans la tragédie d'Othello, un grand moyen et peut-être un moyen indispensable pour produire la vraisemblance. Jago est le mauvais génie de la pièce; il arrange une partie des événemens, et les empoisonne tous; il écarte ou dénature toutes les réflexions qui pouvaient amener Othello à reconnaître l'innocence de Desdemona. Voltaire à été obligé de faire naître des accidens pour confirmer les soupçons auxquels tient la catastrophe de sa pièce: il fallait bien qu'Orosmane eût aussi un mauvais conseiller pour l'égarer; et ce mauvais conseiller, c'est le hasard: car, si l'on recherche la cause du meurtre auquel il se laisse emporter, elle est tout entière dans un jeu bizarre de circonstances que l'auteur n'a pas même eu la pensée de rattacher à l'idée de la fatalité, et qui n'ont point en effet le caractère au moyen duquel elles auraient été susceptibles d'y être ramenées. Dans Othello, le crime découle naturellement, et comme par son propre poids, de la source impure d'une volonté perverse; ce qui me paraît aussi poétique que moral. On voudrait exclure de la scène les scélérats subalternes, parce qu'on trouve que la bassesse dans le crime est dégoûtante: soit; mais ne faudrait-il pas en exclure aussi le crime même? Cependant, puisque le crime a une si grande part dans la tragédie, je ne vois pas quel mal il y a à le représenter accompagné toujours de quelque chose de bas. Il n'arrive guère, heureusement, que les affaires où ne prennent part que de belles âmes se terminent par un meurtre; et je crois que cette indication de l'expérience est bonne à consacrer dans les composition poétiques.

Voilà, Monsieur, les observations que j'avais à vous soumettre sur les nouveaux fondemens que vous voudriez donner à la règle des deux unités. Je n'examinerai point ici les autres objections que l'on fait au système historique: il ne serait pas juste de vous ennuyer par la discussion formelle d'opinions qui ne sont peut-être pas les vôtres. Mais, puisque j'ai déjà perdu l'espoir de faire cette lettre courte, permettez-moi d'y joindre encore quelques réflexions sur la manière dont on pose et dont on traite généralement la question des unités dans le drame. Si ces réflexions étaient fondées, elles pourraient faciliter la solution de la question elle-même.

Plusieurs d'entre ceux qui soutiennent la nécessité de la règle emploient souvent, pour qualifier les deux opinions contraires, des mots qui expriment des idées on ne peut plus graves, mais qui, au fond, n'ajoutent rien à la force de leurs argumens. Ce sont, pour eux, d'un côté, la nature, la belle nature, le goût, le bon sens, la raison, la sagesse, et, peu s'en faut, la probité; de l'autre côté, ce sont l'extravagance, la barbarie, la monstruosité, la licence, et que sais-je encore? Certes, si, de tous ces grands mots, les premiers peuvent s'appliquer au système des deux unités, et les autres au système contraire, le procès est jugé. Il est hors de doute que la sagesse vaut mieux que l'extravagance, et même que celle-ci ne vaut rien du tout; et quand Horace ne l'aurait pas formellement prescrit, tout le monde conviendrait de bonne grâce qu'il ne faut pas *loger les dauphins dans les bois.* Mais lorsque les adversaires de la règle soutiennent que la tragédie, telle qu'ils la conçoivent, n'est pas un *bois*, et qu'ils n'y transportent pas des *dauphins;* lorsqu'ils prétendent que c'est pour ne pas blesser la nature et la raison qu'ils récusent la règle; lorsqu'ils essaient prouver que c'est celle-ci qui est bizarre parce qu'elle est arbitraire; c'est là-dessus qu'il faut les attaquer, et les réfuter, si l'on peut. Au reste, on doit le savoir et en prendre son parti, ceux qui défendent des opinions établies ont l'avantage de parler au nom du grand nombre; ils peuvent, sans témérité, employer le langage le plus affirmatif, le plus sentencieux, et c'est un avantage auquel il est rare que l'on veuille renoncer. Jugez, d'après cela, Monsieur, si je me félicite d'avoir trouvé l'occasion de justifier une opinion nouvelle devant un critique qui, au lieu de se prévaloir de la force que le consentement de la majorité et une espèce de prescription peuvent donner à la sienne, ne cherche, au contraire, qu'à l'appuyer sur le raisonnement!

Une autre méthode, à peu près aussi expéditive, aussi usitée et aussi concluante que la précédente, de prouver la nécessité de l'unité de temps et de lieu dans la tragédie, c'est de montrer que, sur certains théâtres où la règle n'est pas admise, on a donné souvent à l'action une étendue excessive; c'est de citer avec un mépris triomphant ces tragédies dans lesquelles un personnage,

« Enfant au premier acte, est barbon au dernier. »

Cela est absurde, sans doute: et ceux qui ne veulent pas de la règle font mieux que de reconnaître simplement cela pour absurde; ils en

prouvent l'absurdité par des raisons tirées de leur système. Ce qu'ils contestent, c'est la règle :

Qu'en un lieu, qu'en un jour, etc.

On peut très aisément éviter l'excès signalé dans les vers de Boileau, sans adopter la limite posée par lui. Se fonder sur cet excès pour établir cette limite, c'est faire comme celui qui, après avoir sans peine démontré que l'anarchie est une fort mauvaise chose, voudrait en conclure qu'il n'y a rien de mieux, en fait de gouvernement, que le gouvernement de Constantinople.

Enfin, après avoir désapprouvé, à raison ou à tort, tel ou tel exemple donné par quelque poëte qui s'est affranchi de la règle, on s'en prend au système historique, sans examiner si ce qu'un poëte a fait, dans un cas donné, est ou n'est pas une conséquence de son système. Ainsi, par exemple, Shakespeare a souvent mêlé le comique aux événemens les plus sérieux. Un critique moderne, à qui l'on ne pourrait refuser sans injustice beaucoup de sagacité et de profondeur, a prétendu justifier cette pratique de Shakespeare, et en donner de bonnes raisons. Quoique puisées dans une philosophie plus élevée que ne l'est en général celle que l'on a appliquée jusqu'ici à l'art dramatique, ces raisons ne m'ont jamais persuadé; et je pense, comme un bon et loyal partisan du classique, que le mélange de deux effets contraires détruit l'unité d'impression nécessaire pour produire l'émotion et la sympathie; ou, pour parler plus raisonnablement, il me semble que ce mélange, tel qu'il a été employé par Shakespeare, a tout-à-fait cet inconvénient. Car, qu'il soit réellement et à jamais impossible de produire une impression harmonique et agréable par le rapprochement de ces deux moyens, c'est ce que je n'ai ni le courage d'affirmer, ni la docilité de répéter. Il n'y a qu'un genre dans lequel on puisse refuser d'avance tout espoir de succès durable, même au génie, et ce genre c'est le faux: mais interdire au génie d'employer des matériaux qui sont dans la nature, par la raison qu'il ne pourra pas en tirer un bon parti, c'est évidemment pousser la critique au delà de son emploi et de ses forces. Que sait-on? Ne relit-on pas tous les jours des ouvrages dans le genre narratif, il est vrai, mais des ouvrages où ce mélange se retrouve bien souvent, et sans qu'il ait été besoin de le justifier, parce qu'il est tellement fondu dans la vérité entraînante de l'ensemble, que personne ne l'a remarqué pour en faire un sujet de censure? Et le genre dramatique lui-même n'a-t-il pas produit un ouvrage étonnant,

dans lequel on trouve des impressions bien autrement diverses et nombreuses, des rapprochemens bien autrement imprévus que ceux qui tiennent à la simple combinaison du tragique et du plaisant? et cet ouvrage, n'a-t-on pas consenti à l'admirer, à la seule condition qu'on ne lui donnerait pas le nom de tragédie? condition du reste assez douce de la part des critiques, puisqu'elle n'exige que le sacrifice d'un titre, et accorde, sans s'en apercevoir, que l'auteur, en produisant un chef-d'œuvre, a de plus inventé un genre. Mais, pour rester plus strictement dans la question, le mélange du plaisant et du sérieux pourrait-il être transporté heureusement dans le genre dramatique d'une manière stable, et dans des ouvrages qui ne soient pas une exception? C'est, encore une fois, ce que je n'ose pas savoir. Quoi qu'il en soit, c'est un point particulier à discuter, si l'on croit avoir assez de données pour le faire; mais c'est bien certainement un point dont il n'y a pas de conséquence à tirer contre le système historique que Shakespeare a suivi: car ce n'est pas la violation de la règle qui l'a entraîné à ce mélange du grave et du burlesque, du touchant et du bas; c'est qu'il avait observé ce mélange dans la réalité, et qu'il voulait rendre la forte impression qu'il en avait reçue.

Jusqu'ici je me suis efforcé de prouver que le système historique non-seulement n'est pas sujet aux inconvéniens que vous lui attribuez, en ce qui concerne l'unité d'action et la fixité des caractères; mais qu'il offre, sous ces rapports, les moyens les plus aisés et les plus sûrs d'approcher de la perfection de l'art. Du reste, quand je n'aurais pas réussi, quand il serait bien démontré que ces inconvéniens sont réels, la condamnation du système ne s'ensuivrait pas encore. Il faudrait auparavant les comparer à ceux qui naissent de l'observance de la règle et choisir le système qui en offre le moins; car on ne saurait penser que le système des deux unités soit sans inconvéniens, et qu'une règle, qui impose à l'art qui imite des conditions qui ne sont pas dans la nature que l'on veut imiter, aplanisse d'elle-même toutes les difficultés de l'imitation.

Sans prétendre examiner à fond l'influence que les deux unités ont exercée sur la poésie dramatique, qu'il me soit permis d'examiner quelques-uns de leurs effets qui me semblent défavorables; et, pour m'éloigner le moins possible du point de vue que vous avez choisi, je noterai de préférence ceux qui me paraissent résulter du plan que vous avez proposé pour le sujet de *Carmagnola*. Vous ne verrez, je l'espère, dans le choix de ce texte, ni une intention hostile, ni une misérable représaille. Je voudrais être aussi sûr que cette lettre ne sera pas

ennuyeuse, que je le suis d'avoir été déterminé à l'écrire par un sentiment d'estime pour vous, et de respect pour ce qui me paraît la vérité. Si les règles factices n'induisaient en erreur que des esprits faux et dépourvus du sens du beau, on pourrait les laisser faire et s'épargner la peine de les combattre: ce sont les mauvais effets de leur tyrannie sur les grands poëtes et sur les critiques judicieux qu'il importerait de constater, pour les prévenir; je transcris donc la partie de votre article que j'ai ici en vue:

« Supposons, maintenant, qu'un auteur asservi aux règles eût eu ce « sujet à traiter. Il eût d'abord rejeté dans l'avant-scène, et l'élection « de *Carmagnola* au généralat vénitien, et la bataille de Maclodio, et la « déroute de la flotte, et l'affaire de Crémone. Tout cela est antérieur « à l'action proprement dite, et un récit pouvait l'exposer parfaitement. « La pièce eût commencé au moment où le comte, rappelé par le « sénat, est attendu à Venise. Le premier acte eût peint les alar- « mes de sa famille, excitées par les bruits qui circulent sur les « intentions perfides du sénat. Mais bientôt l'arrivée du comte, et « sa réception triomphale changent les craintes en joie, et l'acte « finit au moment où il se rend au conseil pour délibérer sur la « paix. Ainsi la pièce était aussi avancée à la fin du premier acte « qu'elle l'est chez M. Manzoni à la fin du quatrième; et l'auteur, pour « fournir sa carrière, se trouvait comme forcé de créer une action, un « nœud, des péripéties, de mettre en jeu les passions, d'exciter la ter- « reur et la pitié. Mais quelles ressources n'avait-il pas pour cela? Et « les révélations de Marco, et les intrigues du duc de Milan, et les di- « visions dans le sénat, et les mécontentemens populaires, et le pouvoir « du comte sur l'armée, et enfin tout le trouble et tous les dangers « d'une république qui a confié sa défense à des troupes mercenaires. « Ce grand tableau est à peine ébauché dans la pièce de M. Manzoni. « Ne pouvait-on pas d'ailleurs faire en sorte que Carmagnola, sollicité « par le duc de Milan, se trouvât un moment maître du sort de la ré- « publique? La parenté de sa femme avec le duc, son empire sur les « autres *condottieri*, et l'assistance du peuple, pouvaient amener natu- « rellement cette situation. Le poëte eût ainsi mis en présence dans l'âme « du héros les sentimens de l'homme d'honneur avec l'imagination tur- « bulente du chef d'aventuriers, et Carmagnola, abandonnant par vertu « le projet de livrer Venise qui veut le perdre, n'en eût été que plus « intéressant lorsqu'il succombe; tandis que ce même projet eût servi à « motiver et à peindre la timide et cruelle politique du sénat. C'est ainsi « que les limites de l'art donnent l'essor à l'imagination de l'artiste, et

« le forcent à devenir créateur. Que M. Manzoni se le persuade bien ;
« franchir ces limites, ce n'est point agrandir l'art, c'est le ramener à
« son enfance. »

Voici, Monsieur, les principaux inconvéniens qui me semblent résulter de cette manière de traiter dramatiquement les sujets historiques :

1.° On se règle, dans le choix à faire entre les événemens que l'on représente devant le spectateur, et ceux que l'on se borne à lui faire connaître par des récits, sur une mesure arbitraire, et non sur la nature des événemens mêmes et sur leurs rapports avec l'action.

2.° On resserre, dans l'espace fixé par la règle, un plus grand nombre de faits que la vraisemblance ne le permet.

3.° On n'en omet pas moins, malgré cela, beaucoup de matériaux très poétiques, fournis par l'histoire.

4.° Et c'est là le plus grave, on substitue des causes de pure invention aux causes qui ont réellement déterminé l'action représentée.

Et d'abord, pour ce qui regarde le premier inconvénient, il est sûr que, dans chaque partie de l'action, le poëte peut découvrir le caractère et les raisons qui la rendent propre à être mise en scène, ou qui exigent qu'elle ne soit donnée qu'en narration. Or, ces raisons tirées de la nature des événemens, et de leur rapport avec l'ensemble de l'action et avec le but de l'art dramatique, le poëte se trouve obligé de les négliger, dans une partie souvent très importante de l'action, je veux dire en ce qui concerne les faits qui ont précédé le jour de la catastrophe, et n'ont pu se passer dans le lieu choisi pour la scène. Indépendamment de toute considération sur leur importance et sur leur intérêt poétique, ces faits doivent être relégués dans l'avant-scène, et supposés avoir eu lieu loin du spectateur. Je conçois fort bien que, lorsqu'on a adopté les deux unités, on soit disposé à regarder ces sortes de faits, dans tout sujet dramatique, comme antérieurs à l'action proprement dite ; mais, Monsieur, sans incidenter sur votre opinion dans l'exemple particulier que vous citez, je me permets de vous faire observer qu'il est en général fort difficile de déterminer le point où commence une action théâtrale, et qu'il serait contraire à toute raison et à toute expérience d'affirmer que toutes les actions historiques qui peuvent être, sous les autres rapports, de bons sujets de tragédie, ont eu leur véritable commencement dans les vingt-quatre heures qui ont précédé leur accomplissement. Je crois même que ce cas est très rare, et voilà pourquoi le poëte asservi aux règles, obligé, d'un côté, de reconnaître que plusieurs de ces faits, antérieurs au jour qu'il a choisi, ne le sont cependant pas à l'action, mais en font partie, se trouve réduit à la gêne des

expositions, de ces expositions si souvent froides, inertes, compliquées, à l'ennui desquelles on se résigne, avec justice, comme à une condition rigoureuse du système accrédité. On est si bien convenu de la difficulté des expositions tragiques, que l'on sait gré, même aux poëtes du premier ordre, de réussir quelquefois à en faire d'intéressantes et de dramatiques. Celle de Bajazet, par exemple, passe pour un chef-d'œuvre de difficulté vaincue. Elle est fort belle, en effet; mais qu'est-ce qu'un système qui oblige d'admirer, dans un poëte tel que Racine, une exposition en action? Qu'est-ce qu'un système dans lequel il a fallu en venir à accorder au poëte tout le premier acte, pour préparer l'effet des quatre suivans, et dans lequel le spectateur n'a pas lieu de se plaindre si la partie dramatique du drame commence au second, quelquefois même au troisième acte?

Maintenant veut-on se faire une idée de tout ce qu'une telle méthode a de désavantageux pour l'art en général? Rien n'est plus facile: il n'y a, pour cela, qu'à considérer quelles beautés perdraient à être assujetties à cette règle des unités, des sujets largement et simplement conçus d'après le système contraire. Que l'on prenne les pièces historiques de Shakespeare, et de Goethe; que l'on voie ce qu'il en faudrait ôter à la représentation, ou remplacer par des récits, et que l'on décide si l'on gagnerait au change! Mais, pour appliquer ici ces réflexions à un exemple particulier, je ne saurais mieux faire que de traduire un passage d'un écrit où cette application est on ne peut plus heureusement faite. Il s'agit d'un dialogue italien sur les deux unités, par mon ami M. Hermès Visconti, qui, dans quelques essais de critique littéraire, a déjà donné au public la preuve d'une haute capacité, et qui promet d'illustrer l'Italie par les travaux philosophiques auxquels il s'est particulièrement voué. Il suppose, dans ce dialogue, qu'un partisan des règles, qui n'a pas cependant le courage de contester au sujet de Macbeth le mérite d'être admirablement tragique, propose les moyens de l'assujettir aux deux unités.

« Il fallait, » fait-il dire à cet interlocuteur, « choisir le moment le plus « important et supposer le reste comme déjà avenu. » Voici sa réponse. « Vous choisirez la catastrophe, vous représenterez Macbeth tourmenté « par les remords du passé, et par la crainte de l'avenir; vous exciterez le zèle des défenseurs de la cause juste; vous mettrez en récit « les crimes antécédens; vous peindrez lady Macbeth, simulant l'assu- « rance et le calme, et dévoilant dans ses rêves le secret de sa con- « science. Mais, de cette manière, aurez-vous tracé l'histoire de la pas- « sion de Macbeth et de sa femme? aurez-vous fait voir comment un

« homme se résout à commettre un grand crime? aurez-vous dépeint
« la férocité triste encore, bien que satisfaite, de l'ambition qui a sur-
« monté le sentiment de la justice? Vous aurez, à la verité, choisi le
« plus beau moment, c'est-à-dire le dernier période des remords; mais
« une grande partie des beautés du sujet aura disparu, parce que la
« beauté poétique de ce dernier période dépend beaucoup de ce qu'il
« arrive après les autres; elle dépend de la loi de continuité dans les
« sentimens de l'âme. Et, pour donner la connaissance de ce qui a pré-
« cédé, ne serez-vous pas forcé de recourir aux expédiens des récits,
« des monologues destinés à informer le spectateur, qui comprend tou-
« jours, et fort bien, qu'ils ne sont destinés à autre chose qu'à l'infor-
« mer? Au lieu de cela, dans la tragédie de Shakespeare, tout est en
« action, et tout de la manière la plus naturelle. »

Je passe au second inconvénient, de la règle, celui de forcer le poëte à entasser trop d'événemens dans l'espace qu'elle lui accorde, et de blesser par là la vraisemblance. On ne manque pas, je le sais, lorsque cela arrive, de dire que la faute en est au poëte, qui n'a pas su vaincre les difficultés de son sujet et de son art. C'était à lui, prétend-on, à disposer avec habileté les événemens dont se composait son action, dans les limites prescrites.

A merveille! cependant combien de bonnes raisons ces pauvres auteurs de tragédies n'auraient-ils pas à donner à ces capricieux faiseurs de règles! Eh quoi! pourraient-ils leur dire, vous prétendez, vous souffrez du moins que nous imitions la nature; et vous nous interdisez les moyens dont elle fait usage! La nature, pour agir, prend toujours du temps à son aise, tantôt plus, tantôt moins, suivant le besoin qu'elle en a; et vous, vous nous mesurez les heures avec presque autant d'économie et de rigueur que si vous les preniez sur la durée de vos plaisirs. La nature ne s'est pas astreinte à produire une action intéressante dans un espace que les yeux d'un témoin puissent embrasser commodément; et vous, vous exigez que le champ d'une action théâtrale ne dépasse pas la portée des regards d'un spectateur immobile. Encore si vous borniez pour nous l'idée et le choix des sujets tragiques à ceux où se rencontre réellement l'unité de temps et de lieu, ce serait certes une législation étrange et bien rigoureuse; elle serait du moins conséquente. Mais non: vous reconnaissez pour intéressans des sujets où cette unité est impossible; et nous voilà dès lors dans un singulier embarras. Ou permettez-nous de ne pas appliquer à ces derniers sujets les deux règles prescrites; ou proclamez que ce n'est pas une invraisemblance, une témérité gratuite de l'art, de forcer la succession réelle

et graduée des événemens; de mutiler, pour les accommoder à la capacité d'un théâtre et à la durée d'un jour, des faits que la nature n'a pu produire que lentement et qu'en plusieurs lieux.

Et ces plaintes contre les difficultés imposées à l'art par les règles, cette déclaration formelle de l'impuissance de les appliquer à beaucoup de sujets d'ailleurs très beaux, ce ne sont pas des poëtes vulgaires qui les ont faites; ce ne sont pas de ces hommes pour lesquels tout est obstacle, parce qu'ils ne savent point se créer de ressources: c'est à Corneille, au grand Corneille lui-même qu'elles échappent. Écoutons comment il s'exprime là-dessus, après cinquante ans d'expérience du théâtre: « Il est si malaisé, » dit-il, « qu'il se rencontre dans l'histoire, ni dans « l'imagination des hommes, quantité de ces événemens illustres et di- « gnes de la tragédie, dont les délibérations et leurs effets puissent ar- « river en un même lieu et en un même jour, sans faire un peu de « violence à l'ordre commun des choses.... »

Qui ne s'attendrait ici que Corneille va donner pour conséquence du fait reconnu par lui, qu'il ne faut pas qu'un poëte tragique s'astreigne à la règle d'un lieu et d'un jour, puisque cette règle met en opposition le but et les moyens de la tragédie? Mais l'on poursuit, et l'on voit jusqu'où va la tyrannie des opinions arbitraires sur les esprits les plus élevés: « Je ne puis croire, » ajoute Corneille, « cette sorte de violence « tout-à-fait condamnable, pourvu qu'elle n'aille pas jusqu'à l'impossible: « il est de beaux sujets où on ne la peut éviter; et un auteur scru- « puleux se priverait d'une belle occasion de gloire, et le public de « beaucoup de satisfaction, s'il n'osait s'enhardir à les mettre sur le « théâtre, de peur de se voir forcé à les faire aller plus vite que la « vraisemblance ne le permet. »

Ainsi c'est la vraisemblance qu'il s'agit de sacrifier à des règles que l'on prétend n'être faites que pour la vraisemblance!

Cette conséquence est si contraire au génie, au grand sens de Corneille, et aux idées que tant de méditations et une si longue pratique lui avaient données sur ce qu'il y a de fondamental dans l'art dramatique, que l'on ne peut guère expliquer ce passage, à moins de se retracer les circonstances où ce grand homme se trouvait en l'écrivant. Gourmandé, régenté long-temps par des critiques qui avaient apparemment ce qu'il fallait pour être les maîtres de Pierre Corneille, il voulait apaiser ces critiques, leur faire voir qu'il entrait dans leurs idées, qu'il comprenait et pouvait suivre leurs théories. Ici, il croyait se trouver entre deux écueils, entre l'invraisemblance et la violation des règles. Les critiques n'étaient pas bien rigoureux sur l'article de la

vraisemblance; ils ne l'avaient pas inventée: mais les règles! oh les règles! c'était leur bien, et l'unique bien de plusieurs d'entre eux; ils les avaient importées fraîchement je ne sais d'où, et venaient de les imposer au théâtre français. Le pauvre Corneille aurait-il pu mourir en paix s'il n'en eût reconnu l'autorité?

Le talent n'est jamais complétement sûr de lui même; il désire toujours un témoignage extérieur qui lui confirme ce qu'il soupçonne de ses forces. Et comment, en effet, pourrait-il s'en rapporter à sa propre décision, quand il s'agit de savoir s'il est pur et vrai, ou s'il n'est qu'apparent et affecté? Le dédain le trouble donc toujours; et en le méconnaissant, on est presque sûr de le réduire à douter de lui-même. Il ne demande qu'à être compris, qu'à être jugé; toutefois il voudrait l'être non-seulement par la bonne foi, mais par des lumières certaines. Il se laisse presque toujours entraîner au désir de la gloire; toutefois il n'en veut qu'à condition de voir ceux qui la dispensent bien convaincus qu'il la mérite. Il accepte toujours les censures, mais il exige qu'elles lui apprennent quelque chose; et de plus il a besoin d'être persuadé qu'elles ne sont pas le fruit de la passion.

Maintenant, pour revenir à Corneille, ce grand poëte avait dû trop voir que ce qui s'opposait le plus au calme et à l'impartialité nécessaires pour le juger, c'étaient ces critiques qui le jugeaient toujours. Il y avait un moyen de les adoucir un peu; mais il n'y en avait qu'un; c'était de céder sur les points auxquels ils tenaient le plus, en transigeant sur le reste; et ce fut précisément ce qu'il fit. A moins de cela, les critiques auraient crié bien plus fort, auraient brouillé bien davantage les idées du public sur les admirables productions du génie de Corneille; car rien n'était si facile. Si le public s'en laissait charmer, il n'y avait qu'à lui dire plus durement encore que de coutume qu'il n'y entendait rien; il n'y avait qu'à y découvrir encore plus de défauts: et pour cela, il suffisait d'inventer un principe, deux principes, vingt principes, et de prouver ensuite qu'ils étaient violés dans les tragédies de Corneille. Qu'en avait-il coûté à Scudéri pour démontrer que le Cid était une fort mauvaise pièce? Rien, c'est-à-dire rien de plus que de faire, en grands termes, l'énumération de beaucoup de choses qui, selon lui, étaient indispensables dans une tragédie pour qu'elle fût bonne, et de constater que ces choses-là n'étaient pas dans le Cid. La grande science de Scudéri consistait à ne pas comprendre Corneille; et son grand travail, à empêcher qu'il ne fût compris des autres. Corneille aima donc mieux renoncer à quelques conséquences qui découlaient naturellement des principes établis, que de donner à ceux qui s'étaient

faits ses juges plus de moyens de le chicaner, en réduisant toute la discussion sur ses ouvrages à l'examen de la forme, pour distraire l'attention du public de ce qu'ils avaient au fond d'original et de sublime.

Mais pour saisir encore mieux les véritables idées de Corneille sur la règle des deux unités, il n'y a qu'à lire la suite du passage dont j'ai transcrit le commencement. Ici, Corneille annulle tout-à-fait cette règle à laquelle il a rendu plus haut un hommage forcé. « Je donne-« rais, » poursuit-il, « en ce cas (au poëte), un conseil que peut-être il « trouverait salutaire ; c'est de ne marquer aucun temps préfix, dans « son poëme, ni aucun lieu particulier où il pose les acteurs. L'ima-« gination de l'auditeur aurait plus de liberté de se laisser aller au « courant de l'action, si elle n'était point fixée par ces marques; et il « pourrait ne s'apercevoir pas de cette précipitation, si elles ne l'en « faisaient souvenir et n'y appliquaient son esprit malgré lui. Je me « suis toujours repenti d'avoir fait dire au roi, dans le Cid, qu'il voulait « que Rodrigue se délassât une heure ou deux après la défaite des « Maures, avant que de combattre Don Sanche: je l'avais fait pour « montrer que la pièce était dans les vingt-quatre heures, et cela n'a « servi qu'à avertir les spectateurs de la contrainte avec laquelle je l'y « avais réduite. Si j'avais fait résoudre ce combat sans en désigner « l'heure, peut-être n'y aurait-on pas pris garde. »

Ainsi, Corneille demande que le temps et le lieu ne soient point marqués, pour que l'auditeur ne s'aperçoive pas que l'action dépasse les vingt-quatre heures, et qu'elle change de place. Au fait, c'est demander l'abolition de la règle, parce qu'elle consiste essentiellement à restreindre l'action dans ses limites d'une manière qui soit sensible pour le spectateur. Et la règle, en effet, au lieu de lui faciliter la marche de l'action dans le Cid, n'avait servi qu'à faire ressortir ce qu'il y avait de forcé. « Si j'avais fait résoudre ce combat, » dit-il, « sans en désigner « l'heure, peut-être n'y aurait-on pas pris garde. » Qui n'y aurait pas pris garde? le public? Non certes. Mais les critiques? Oh! ceux-là ne seraient pas restés en défaut: il auraient infailliblement découvert l'équivoque, et fait inexorablement leur devoir, qui était d'en avertir le public. A quoi pensait donc le bon Corneille? croyait-il les sentinelles du bon goût capables de s'endormir? Chimère! Lorsque le public, entraîné par des beautés grandes et neuves, par le charme combiné de l'idéal et du vrai, se laisse aller aux impressions qu'un grand poëte sait produire, les critiques sont toujours là pour l'empêcher de s'égarer avec lui, pour gourmander son illusion, et ramener son attention un moment

surprise et absorbée par les choses mêmes, à ce qui doit passer avant tout, à l'autorité des formes et des règles.

Y aurait-il de la témérité à plaindre Corneille d'avoir vu la vérité et de n'avoir pas osé s'y tenir? Ce n'était pas un génie de la justesse et de la force du sien qui pouvait méconnaître que le public, abandonné à lui-même, ne voit jamais, dans une action dramatique, que l'action elle-même; que l'imagination du spectateur non prévenu se prête sans effort au temps fictif que le poëte a besoin de supposer dans sa pièce, ou que, pour mieux dire, il n'y pense pas. Mais le grand Corneille n'a pas eu le courage de dire que, puisque telle est la disposition naturelle du spectateur, telle l'art doit la prendre, sans chercher ailleurs que dans l'essence et l'étendue même du sujet qu'il veut mettre en drame, les conditions de temps et de lieu qui en sont inséparables.

Voilà donc ce que gagnent les arts et la philosophie des arts à recevoir des règles arbitraires: de forcer les plus grands hommes à imaginer des subterfuges pour éviter des inconvéniens, à trouver des argumens subtils pour échapper à la chose en adoptant le mot!

Mais si, en choisissant pour sujet d'une action dramatique ces événemens illustres et dignes de la tragédie, dont parle Corneille, on veut éviter la faute de les entasser d'une manière invraisemblable, l'on tombe nécessairement dans une autre; il faut alors abandonner une partie de ces événemens, et quelquefois la plus intéressante; il faut renoncer à donner à ceux que l'on conserve un développement naturel: en d'autres termes, il faut rendre la tragédie moins poétique que l'histoire.

Le moyen le plus court de se convaincre qu'il en est vraiment ainsi, c'est d'examiner quelqu'une des tragédies conçues dans le système historique, une tragédie dont l'action soit une, grande, intéressante; et de voir si l'on pourrait lui conserver ce qu'elle a de plus dramatique, en la pressant dans le cadre des unités. Considérons, par exemple, le Richard II de Shakespeare, qui n'est cependant pas la plus belle de ses pièces tirées de l'histoire d'Angleterre.

L'action de cette tragédie est le renversement de Richard du trône d'Angleterre et l'élévation de Bolingbroke à sa place. La pièce commence au moment où les desseins de ces deux personnages se trouvent dans une opposition ouverte, où le roi, ayant conçu une véritable inquiétude des projets ambitieux de son cousin, se jette, pour les déjouer, dans des mesures qui finissent par en amener l'exécution. Il bannit Bolingbroke: le duc de Lancastre, père de celui-ci, étant mort, le roi s'empare de ses biens, et part pour l'Irlande. Bolingbroke enfreint son ban, et revient en Angleterre, sous le prétexte de réclamer l'héritage qui

lui a été ravi par un acte illégal. Ses partisans accourent en foule autour de lui : à mesure que le nombre en augmente, il change de langage, passe par degrés des réclamations aux menaces; et bientôt le sujet venu pour demander justice est un rebelle puissant qui impose des lois. L'oncle et le lieutenant du roi, le duc d'Yorck, qui va à la rencontre de Bolingbroke pour le combattre, finit par traiter avec lui. Le caractère de ce personnage se déploie avec l'action où il est engagé: le duc parle successivement, d'abord au sujet révolté, puis au chef d'un parti nombreux, enfin au nouveau roi et cette; progression est si naturelle, si exactement parallèle aux événemens, que le spectateur n'est pas étonné de trouver, à la fin de la pièce, un bon serviteur de Henri IV dans le même personnage qui a appris avec la plus grande indignation le débarquement de Bolingbroke. Les premiers succès de celui-ci étant connus, c'est naturellement sur Richard que se portent l'intérêt et la curiosité. On est pressé de voir l'effet d'un si grand coup sur l'âme de ce roi irascible et superbe. Ainsi, Richard est appelé sur la scène par l'attente du spectateur en même temps que par le cours de l'action.

Il a été averti de la désobéissance de Bolingbroke et de sa tentative: il quitte précipitamment l'Irlande et débarque en Angleterre dans le moment où son adversaire occupe le comté de Glocester; mais certes, le roi ne devait pas marcher droit à l'audacieux agresseur sans s'être bien mis en mesure de lui résister. Ici la vraisemblance se refusait, aussi expressément que l'histoire même, à l'unité de lieu, et Shakespeare n'a pas suivi plus exactement celle-ci que la première. Il nous montre Richard dans le pays de Galles: il aurait pu disposer sans peine son sujet de manière à produire les deux rivaux successivement sur le même terrain; mais que de choses n'eût-il pas dû sacrifier pour cela? et qu'y aurait gagné sa tragédie? Unité d'action? nullement; car où trouverait-on une tragédie où l'action soit plus strictement une que dans celle-là? Richard délibère, avec les amis qui lui restent, sur ce qu'il doit faire, et c'est ici que le caractère de ce roi commence à prendre un développement si naturel et si inattendu. Le spectateur avait déjà fait connaissance avec cet étonnant personnage, et se flattait de l'avoir pénétré; mais il y avait en lui quelque chose de secret et de profond qui n'avait point paru dans la prospérité, et que l'infortune seule pouvait faire éclater. Le fond du caractère est le même; c'est toujours l'orgueil, c'est toujours la plus haute idée de sa dignité: mais ce même orgueil qui, lorsqu'il était accompagné de puissance, se manifestait par la légèreté, par l'impatience de tout obstacle, par une irréflexion qui ne

lui permettait pas même de soupçonner que tout pouvoir humain a ses juges et ses bornes ; cet orgueil, une fois privé de force, est devenu grave et sérieux, solennel et mesuré. Ce qui soutient Richard, c'est une conscience inaltérable de sa grandeur, c'est la certitude que nul événement humain n'a pu la détruire, puisque rien ne peut faire qu'il ne soit né et qu'il n'ait été roi. Les jouissances du pouvoir lui ont échappé ; mais l'idée de sa vocation au rang suprême lui reste : dans ce qu'il est, il persiste à honorer ce qu'il fut ; et ce respect obstiné pour un titre que personne ne lui reconnait plus ôte au sentiment de son infortune tout ce qui pourrait l'humilier ou l'abattre. Les idées, les émotions par lesquelles cette révolution du caractère de Richard se manifeste dans la tragédie de Shakespeare sont d'une grande originalité, de la poésie la plus relevée, et même très touchantes.

Mais ce tableau historique de l'âme de Richard et des événemens qui la modifient embrasse nécessairement plus de vingt heures, et il en est de même de la progression des autres faits, des autres passions et des autres caractères qui se développent dans le reste de l'action. Le choc des deux partis, l'ardeur et l'activité croissante des ennemis du roi, les tergiversations de ceux qui attendent la victoire pour savoir positivement quelle est la cause à laquelle les honnêtes gens doivent s'attacher ; la fidélité courageuse d'un seul homme, fidélité que le poëte a décrite telle que l'histoire l'a consacrée, avec toutes les idées vraies et fausses qui déterminaient cet homme à rendre hommage au malheur en dépit de la force : tout cela est admirablement peint dans cette tragédie. Quelques inconvenances, que l'on en pourrait ôter sans en altérer l'ordonnance, sauraient ne faire illusion sur la grandeur et la beauté de l'ensemble.

J'ai presque honte de donner une esquisse si décharnée d'un si majestueux tableau ; mais je me flatte d'en avoir dit assez pour faire voir du moins que ce qu'il y a de caractéristique dans ce sujet exige plus de latitude que n'en accorde la règle des deux unités. Supposons maintenant que Shakespeare, après avoir composé son Richard II, l'eût communiqué à un critique persuadé de la nécessité de cette règle. Celui-ci lui aurait probablement dit : Il y a dans votre pièce de fort belles situations et surtout d'admirables sentimens ; mais la vraisemblance y est déplorablement choquée. Vous transportez votre public de Londres à Coventry, du comté de Glocester dans le pays de Galles, du parlement au château de Flint ; il est impossible au spectateur de se faire l'illusion nécessaire pour vous suivre. Il y a contradiction entre les situations diverses où vous voulez le placer et la situation réelle où il se

trouve. Il est trop sûr de n'avoir pas changé de place pour pouvoir imaginer qu'il a fait tous ces voyages que vous exigez de lui.

Je ne sais, mais il me semble que Shakespeare aurait été bien étonné de telles objections. Eh grand Dieu! aurait-il pu répondre, que parlez-vous de déplacemens et de voyages! Il n'en est point question ici; je n'y ai jamais songé, ni mes spectateurs non plus. Je mets sous les yeux de ceux-ci une action qui se déploie par degrés, qui se compose d'événemens qui naissent successivement les uns des autres, et se passent en différens lieux; c'est l'esprit de l'auditeur qui les suit, il n'a que faire de voyager ni de se figurer qu'il voyage. Pensez-vous qu'il soit venu au théâtre pour voir des événemens réels? et me suis-je jamais mis dans la tête de lui faire une pareille illusion? de lui faire croire que ce qu'il sait être déjà arrivé il y a quelques centaines d'années arrive aujourd'hui de nouveau? que ces acteurs sont des hommes réellement occupés des passions et des affaires dont ils parlent, et dont ils parlent en vers?

Mais, j'ai trop oublié, Monsieur, que ce n'est pas sur l'objection tirée de la vraisemblance que vous fondez le maintien des règles, mais bien sur l'impossibilité de conserver sans elles l'unité d'action et la fixité des caractères. Voyons donc si cette objection peut s'appliquer à la tragédie de Richard II. Eh! comment s'y prendrait-on, je vous le demande avec curiosité, pour prouver que l'action n'y est pas une, que les caractères n'y sont pas constans, et cela parce que le poëte est resté dans les lieux et dans les temps donnés par l'histoire, au lieu de se renfermer dans l'espace et dans la durée que les critiques ont mesurés de leur chef à toutes les tragédies? Qu'aurait encore répondu Shakespeare à un critique qui serait venu lui opposer cette loi des vingt-quatre heures? Vingt-quatre heures! aurait-il dit: mais pourquoi? La lecture de la chronique de Holingshed a fourni à mon esprit l'idée d'une action simple et grande, une et variée, pleine d'intérêt et de leçons; et cette action, j'aurais été la défigurer, la tronquer de pur caprice! L'impression qu'un chroniqueur a produite en moi, je n'aurais pas cherché à la rendre, à ma manière, à des spectateurs qui ne demandaient pas mieux! j'aurais été moins poëte que lui! Je vois un événement dont chaque incident tient à tous les autres et sert à les motiver; je vois des caractères fixes se développer en un certain temps et en certains lieux; et pour donner l'idée de cet événement, pour peindre ces caractères, il faudra absolument que je mutile l'un et les autres au point où la durée de vingt-quatre heures et l'enceinte d'un palais suffiraient à leur développement?

Il y aurait, Monsieur, je l'avoue, dans votre système, une autre réplique à faire à Shakespeare: on pourrait lui dire que cette attention qu'il a eue à reproduire les faits dans leur ordre naturel et avec leurs circonstances principales les plus avérées l'assimile plutôt à un historien qu'à un poëte. On pourrait ajouter que c'est la règle des deux unités qui l'aurait rendu poëte, en le forçant à créer une action, un nœud, des péripéties; car « c'est ainsi, » dites-vous, « que les limites de l'art donnent l'essor à l'imagination de l'artiste, et le forcent à devenir créateur. » C'est bien là, j'en conviens, la véritable conséquence de cette règle; et la plus légère connaissance des théâtres qui l'ont admise prouve de reste qu'elle n'a pas manqué son effet. C'est un grand avantage, selon vous: j'ose n'être pas de cet avis, et regarder au contraire l'effet dont il s'agit comme le plus grave inconvénient de la règle dont il résulte; oui, cette nécessité de créer, imposée arbitrairement à l'art, l'écarte de la vérité, et le détériore à la fois dans ses résultats et dans ses moyens.

Je ne sais si je vais dire quelque chose de contraire aux idées reçues; mais je crois ne dire qu'une vérité très simple, en avançant que l'essence de la poésie ne consiste pas à inventer des faits: cette invention est ce qu'il y a de plus facile et de plus vulgaire dans le travail de l'esprit, ce qui exige le moins de réflexion, et même le moins d'imagination. Aussi n'y a-t-il rien de plus multiplié que les créations de ce genre; tandis que tous les grands monumens de la poésie ont pour base des événemens donnés par l'histoire, ou, ce qui revient ici au même, par ce qui a été regardé une fois comme l'histoire.

Quant aux poëtes dramatiques en particulier, les plus grands de chaque pays ont évité, avec d'autant plus de soin qu'ils ont eu plus de génie, de mettre en drame des faits de leur création; et à chaque occasion qui s'est présentée de leur dire qu'ils avaient substitué, sur des points essentiels, l'invention à l'histoire, loin d'accepter ce jugement comme un éloge, ils l'ont repoussé comme une censure. Si je ne savais combien il y a de témérité dans les assertions historiques trop générales, j'oserais affirmer qu'il n'y a pas, dans tout ce qui nous reste du théâtre tragique des Grecs, ni même dans toute leur poésie, un seul exemple de ce genre de création, qui consiste à substituer aux principales causes connues d'une grande action, des causes inventées à plaisir. Les poëtes grecs prenaient leurs sujets, avec toutes leurs circonstances importantes, dans les traditions nationales. Ils n'inventaient pas les événemens; ils les acceptaient tels que les contemporains les avaient transmis: ils admettaient, ils respectaient l'histoire telle que les individus, les peuples et le temps l'avaient faite.

Et, parmi les modernes, voyez, Monsieur, comme Racine cherche, dans toutes ses préfaces, à prouver qu'il a été fidèle à l'histoire; comme, jusque dans les sujets fabuleux, il songe toujours à s'appuyer sur des autorités. Ne trouvant pas convenable de terminer par le sacrifice d'Iphigénie la tragédie qui en porte le nom, et n'osant faire de son chef une chose contraire à la tradition la plus accréditée là-dessus, il se félicite d'avoir trouvé, dans Pausanias, le personnage d'Ériphile, qui lui fournit un autre dénouement: « l'heureux personnage d'Ériphile, sans « lequel, » dit-il, « je n'aurais jamais osé entreprendre cette tragédie. » Eh quoi! ce personnage dont Racine avait un si grand besoin, n'aurait-il donc pu l'inventer, ou quelque chose d'équivalent? Ce genre d'invention, libéralement départi par la nature à deux ou trois cents auteurs tragiques, Racine ne l'aurait pas eu? Voyez si ces auteurs sont jamais embarrassés à dénouer leurs pièces lorsqu'il ne s'agit pour cela que d'inventer un personnage ou un prodige! Non, non, Racine n'était pas dépourvu d'une faculté si commune chez les poëtes: mais Racine, doué d'un sentiment exquis de la vérité et des convenances, savait que, dans les sujets historiques, un fait qui n'a pas existé et que l'on voudrait donner comme cause ou comme résultat d'autres faits réels et connus, n'a pas non plus de vérité poétique. Dans les sujets fabuleux même, il sentait que ce qui a fait partie d'une tradition, ce qui a été cru par tout un peuple, a toujours un genre et un degré d'importance que ne peut obtenir la fiction isolée et arbitraire de l'homme qui se renferme dans son cabinet pour y forger des bouts d'histoire, selon son besoin et son goût. Mais, dira-t-on peut-être, si l'on enlève au poëte ce qui le distingue de l'historien, le droit d'inventer les faits, que lui reste-t-il? Ce qui lui reste? la poésie; oui, la poésie. Car enfin que nous donne l'histoire? des événemens qui ne sont, pour ainsi dire, connus que par leurs dehors; ce que les hommes ont exécuté: mais ce qu'ils ont pensé, les sentimens qui ont accompagné leurs délibérations et leurs projets, leurs succès et leurs infortunes; les discours par lesquels ils ont fait ou essayé de faire prévaloir leurs passions et leurs volontés sur d'autres passions et sur d'autres volontés, par lesquels ils ont exprimé leur colère, épanché leur tristesse, par lesquels, en un mot, ils ont révélé leur individualité: tout cela, à peu de chose près, est passé sous silence par l'histoire; et tout cela est le domaine de la poésie. Eh! qu'il serait vain de craindre qu'elle y manque jamais d'occasions de créer, dans le sens le plus sérieux et peut-être le seul sérieux de ce mot! Tout secret de l'âme humaine se dévoile, tout ce qui fait les grands événemens, tout ce qui caractérise les grandes destinées, se découvre aux imaginations

douées d'une force de sympathie suffisante. Tout ce que la volonté humaine a de fort ou de mysterieux, le malheur de religieux et de profond, le poëte peut le deviner; ou, pour mieux dire, l'apercevoir, le saisir et le rendre. Lorsque l'on montra à César la tête de Pompée, César pleura sur son illustre ennemi, et fit voir beaucoup d'indignation contre les lâches auteurs de sa mort. Voilà ce que nous savons par l'histoire. Maintenant, lorsque Corneille fait prononcer par Philippe ces paroles qu'il met dans la bouche de César,

> Restes d'un demi-dieu dont à peine je puis
> Égaler le grand nom, tout vainqueur que j'en suis,
> De ces traîtres, dit-il, voyez punir les crimes.

Corneille n'invente pas un fait, il n'invente pas même un sentiment; ces vers sont cependant une création, et une belle création poétique. Ce que Corneille a trouvé, c'est une expression par laquelle un homme tel que César a pu convenablement manifester son caractère, dans la circonstance donnée. Le poëte a traduit, en quelque sorte, en sa langue, les larmes du guerrier victorieux sur le sort tragique du héros vaincu. Ce mélange de magnanimité et d'hypocrisie, de générosité et de politique, cette dissimulation de toute joie dans un excès de fortune, cette émotion de pitié qui vient d'un certain retour sur lui-même et de sa réflexion sur la fin si misérable d'un homme naguère si puissant; tous ces sentimens, dont l'histoire ne donne que le résultat abstrait, Corneille les a mis en paroles, et dans des paroles que César aurait pu prononcer.

Il est cependant certain que, si l'on interdisait au poëte toute faculté d'inventer des événemens, on se priverait d'un très grand nombre de sujets de tragédie. Cette faculté lui doit donc être accordée, ou, pour mieux dire, elle est donnée par les principes de l'art: mais quelle en est la limite? à partir de quel point l'invention commence-t-elle à devenir vicieuse?

Les critiques ont admis généralement les deux principes: qu'il ne faut point falsifier l'histoire, et que l'ont peut, que l'on doit même souvent y ajouter des circonstances qui ne s'y trouvent point, pour rendre l'action dramatique. Ils ont ensuite cherché une règle qui pût concilier ces deux principes, et sont à peu près convenus d'admettre celle-ci: que les incidens inventés ne doivent pas contredire les faits les plus connus et les plus importans de l'action représentée. La raison qu'ils en ont donnée est que le spectateur ne peut pas ajouter foi à ce qui

est contraire à une vérité qu'il connaît. Je crois la règle bonne, parce qu'elle est fondée sur la nature, et assez vague pour ne pas devenir une gêne gratuite dans la pratique; j'en crois même la raison fort juste: mais il me semble qu'il y a à cette règle une autre raison plus importante, plus inhérente à l'essence de l'art, et qui peut donner une direction plus sûre et plus forte pour l'appliquer avec succès; cette raison est que les causes historiques d'une action sont essentiellement les plus dramatiques et les plus intéressantes. Les faits, par cela même qu'ils sont conformes à la vérité pour ainsi dire matérielle, ont au plus haut degré le caractère de vérité poétique que l'on cherche dans la tragédie: car quel est l'attrait intellectuel pour cette sorte de composition? Celui que l'on trouve à connaître l'homme, à découvrir ce qu'il y a dans sa nature de réel et d'intime, à voir l'effet des phénomènes extérieurs sur son âme, le fond des pensées par lesquelles il se détermine à agir; à voir, dans un autre homme, des sentimens qui puissent exciter en nous une véritable sympathie. Quand on raconte une histoire à un enfant, il ne manque jamais de faire cette question: Cela est-il vrai? Et ce n'est pas là un goût particulier de l'enfance; le besoin de la vérité est l'unique chose qui puisse nous faire donner de l'importance à tout ce que nous apprenons. Or, le vrai dramatique, où peut-il mieux se rencontrer que dans ce que les hommes ont réellement fait? Un poëte trouve dans l'histoire un caractère imposant qui l'arrête, qui semble lui dire, Observe-moi, je t'apprendrai quelque chose sur la nature humaine; le poëte accepte l'invitation; il veut tracer ce caractère, le développer: où trouvera-t-il des actes extérieurs plus conformes à la véritable idée de l'homme qu'il se propose de peindre que ceux que cet homme a effectivement exécutés? Il a eu un but; il y est parvenu, ou il a échoué: où le poëte trouvera-t-il une révélation plus sûre de ce but et des sentimens qui portaient son personnage à le poursuivre que dans les moyens choisis par celui-ci même? Poussons la proposition un peu plus loin pour la compléter. Notre poëte rencontre de même dans l'histoire une action qu'il se plaît à considérer, au fond de laquelle il voudrait pénétrer; elle est si intéressante qu'il désire la connaître dans toutes ses parties et en donner l'idée la plus vraie, la plus entière et la plus vive. Pour y parvenir, où cherchera-t-il les causes qui l'ont provoquée, qui en ont décidé l'accomplissement, si ce n'est dans les faits mêmes qui ont été ces causes?

C'est peut-être faute d'avoir observé ce rapport entre la vérité matérielle des faits et leur vérité poétique que les critiques ont apporté à la règle dont j'ai parlé une exception qui ne me semble pas raisonnable.

Ils ont dit que lorsque les principales circonstances d'une histoire n'étaient pas très connues, on pouvait les altérer, ou leur en substituer d'autres de pure invention : mais, ou je me trompe fort, ou cela ne s'appelle pas faciliter au poëte la disposition de son sujet; c'est bien plutôt lui ôter les moyens les plus sûrs d'en tirer parti. Qu'importe que ces événemens soient ou non connus du spectateur? Si le poëte les a trouvés, c'est un fil qui lui est donné pour arriver au vrai; pourquoi l'abandonnerait-il? Il tient quelque chose de réel, pourquoi le rejeter? pourquoi renoncer volontairement aux grandes leçons de l'histoire? A quoi bon créer une action, un nœud, des péripéties, pour motiver un résultat dont les motifs sont des faits? Voudrait-on par hasard faire voir comment s'y prendrait la nature humaine pour agir si elle avait adopté la règle des deux unités? On croit sans doute faire autre chose; mais, sérieusement, fait-on autre chose que cela dans toutes ces créations où la vérité est altérée à si grands frais et avec des effets si mesquins?

Ainsi donc, trouver dans une série de faits ce qui les constitue proprement une action, saisir les caractères des acteurs, donner à cette action et à ces caractères un développement harmonique, compléter l'histoire, en restituer, pour ainsi dire, la partie perdue, imaginer même des faits là où l'histoire ne donne que des indications, inventer au besoin des personnages pour représenter les mœurs connues d'une époque donnée, prendre enfin tout ce qui existe et ajouter ce qui manque, mais de manière que l'invention s'accorde avec la réalité, ne soit qu'un moyen de plus de la faire ressortir, voilà ce que l'on peut raisonnablement dire créer; mais substituer des faits imaginaires à des faits constatés, conserver des résultats historiques et en rejeter les causes parce qu'elles ne cadrent pas avec une poétique convenue, en supposer d'autres par la raison qu'elles peuvent mieux s'y adapter, c'est évidemment ôter à l'art les bases de la nature. Veut-on que ce soit là une création? à la bonne heure; mais ce sera du moins une création à peu près semblable à celle d'un peintre qui, voulant absolument faire entrer dans un paysage plus d'arbres que l'espace figuré sur la toile ne peut en contenir, les presserait les uns contre les autres, et leur donnerait à tous une forme et un port que n'ont pas les arbres de la nature.

L'application que vous faites, Monsieur, de votre théorie au sujet historique de *Carmagnola*, me paraît à moi-même très propre à servir d'exemple pour expliquer et justifier les idées que je viens de vous soumettre. Je crains seulement, en me servant de cet exemple, d'avoir l'air de repousser votre critique et de défendre ma tragédie: mais s'il vous

est resté quelque léger souvenir de la manière dont j'ai traité ce sujet, veuillez, Monsieur, l'écarter tout-à-fait de votre esprit, et vous en tenir à examiner seulement ce qu'il peut fournir, tel qu'il est dans l'histoire, à un poëte dramatique; et je vous exposerai les motifs qui me détourneraient de le traiter de la manière que vous proposez.

Permettez-moi de remettre ici encore une fois sous les yeux du lecteur une partie du plan que vous tracez pour cette tragédie.

« Ne pouvait-on pas d'ailleurs faire en sorte que Carmagnola, solli-« cité par le duc de Milan, se trouvât un moment maître du sort de la « république? La parenté de sa femme avec le duc, son empire sur les « autres *condottieri*, et l'assistance du peuple, pouvaient amener natu-« rellement cette situation. Le poëte eût ainsi mis en présence, dans « l'âme du héros, les sentimens de l'homme d'honneur avec l'imagina-« tion turbulente du chef d'aventuriers; et Carmagnola, abandonnant « par vertu le projet de livrer Venise qui veut le perdre, n'en eût été « que plus intéressant lorsqu'il succombe, tandis que ce même projet « eût servi à motiver et à peindre la timide et cruelle politique du « sénat. »

Ce plan est très ingénieux dans le système que vous croyez le meilleur; quant à moi, ce qui m'empêcherait de l'adopter, c'est que rien de tout ce que vous y faites entrer n'a existé. Il est vrai que des sénateurs, exerçant la puissance souveraine, ont envoyé à la mort un général qui avait été leur bienfaiteur et leur ami; mais cette puissance que vous voudriez attribuer à celui-ci, il ne l'a jamais eue, et le sénat vénitien n'a jamais eu non plus ces craintes par lesquelles vous voudriez motiver ce qu'il a fait. Il l'a cependant fait; il a eu des motifs pour le faire; la connaissance de ces motifs est d'un grand intérêt, je dis d'un grand intérêt dramatique, parce qu'il est très intéressant de voir les véritables pensées par lesquelles les hommes arrivent à commettre une grande injustice: c'est de cette vue que peuvent naître de profondes émotions de terreur et de pitié, si l'on veut caractériser la tragédie par la propriété de produire ces émotions. Or ces motifs où puis-je les trouver? nulle autre part que dans l'histoire même: ce n'est que là que je puis découvrir le caractère propre des hommes et de l'époque que je veux peindre. Eh bien! un des traits les plus prononcés de cette époque, et l'un de ceux qui contribuent le plus à lui donner une physionomie toute particulière, une couleur toute locale, c'est une jalousie si âpre de commandement et d'autorité, c'est une défiance si alerte et si soupçonneuse de tout ce qui pouvait, je ne dis pas les anéantir, mais les entraver un instant; c'est un besoin si outré de

considération politique, que l'on se portait facilement au crime pour défendre non seulement le pouvoir, mais la réputation du pouvoir. Ces idées étaient tellement prédominantes qu'elles modifiaient tous les caractères, ceux des gouvernés comme ceux des gouvernans, et que l'on aurait fait une politique, une morale, et, ce qui est horrible à dire, une morale religieuse, qui pussent aller avec elles. On regardait si peu la vie des hommes comme une chose sacrée qu'il ne semblait pas nécessaire d'attendre qu'elle fût réellement dangereuse pour la leur ôter. On avait si bien pris ses précautions contre les mauvaises conséquences d'une condamnation illégale, l'opinion publique était si muette ou si pervertie, que les hommes placés à la tête de l'état, loin d'avoir à redouter une punition, appréhendaient à peine le blâme. C'est dans de telles circonstances, c'est au milieu de telles institutions, que je vois un homme en opposition avec elles par tout ce qu'il y a en lui de généreux, de noble ou d'impétueux, mais forcé toutefois de s'y ployer, pour pouvoir exercer l'activité de son âme, pour pouvoir être, comme on dit, quelque chose. Je vois cet homme, célèbre par ses victoires, recherché par les puissances, parce qu'elles en avaient besoin, et détesté par elles à cause de sa supériorité et de son humeur indocile et fière. Car, qu'il fût incapable de ployer sous la volonté d'autrui, sa brouillerie avec le duc de Milan qu'il avait remis sur le trône, et la résolution prise par le sénat de Venise de le tuer, le font assez voir : qu'il y eût aussi en lui de la témérité et une grande confiance en sa fortune, on n'en peut douter à la facilité avec laquelle il crut aux fausses protestations d'amitié de ceux qui voulaient le perdre, avec laquelle il donna dans leurs piéges et devint leur victime.

J'observe, dans l'histoire de cette époque, une lutte entre le pouvoir civil et la force militaire, le premier aspirant à être indépendant, et celle-ci à ne pas obéir. Je vois ce qu'il y avait d'individuel dans le caractère de Carmagnola éclater et se développer par des incidens nés de cette lutte. Je trouve que, parmi ceux qui ont décidé de son sort, il y avait des hommes qui étaient ses ennemis personnels, qu'il avait blessés dans les points les plus sensibles de leur orgueil, qu'il avait offensés comme individus et comme gouvernans; je lui trouve aussi des amis, mais des amis qui n'ont pas su ou pu le sauver. Enfin je lui vois une épouse, une fille, compagnes dévouées, mais étrangères aux agitations de la vie politique, et qui ne sont là que pour recevoir la part de bonheur ou de souffrance que leur fera l'homme dont elles dépendent. Voilà en partie ce que ce sujet me semble présenter de poétique, voilà ce que je voudrais savoir peindre et expliquer, si j'avais à

traiter de nouveau ce sujet. Mais je ne pourrais jamais, je l'avoue, le traiter en y introduisant les mécontentemens populaires: il n'y en a pas eu, ou au moins il n'en a point paru. Cela aurait changé totalement la face des choses. Je ne voudrais pas non plus y faire entrer les alarmes de la famille de Carmagnola, excitées par les bruits qui circulent sur les intentions perfides du sénat. C'était le grand caractère de cette époque, que les résolutions importantes, surtout lorsqu'elles étaient iniques, ne fussent jamais précédées de bruits: rien n'avertissait la victime. On ne peut changer ces circonstances sans ôter à la peinture de ces mœurs ce qu'elle a de plus saillant et de plus instructif. Expliquer ce que les hommes ont senti, voulu et souffert, par ce qu'ils ont fait, voilà la poésie dramatique: créer des faits pour y adapter des sentimens, c'est la grande tâche des romans, depuis mademoiselle Scudéri jusqu'à nos jours.

Je ne prétends pas pour cela que ce genre de composition soit essentiellement faux; il y a certainement des romans qui méritent d'être regardés comme des modèles de vérité poétique; ce sont ceux dont les auteurs, après avoir conçu, d'une manière précise et sûre, des caractères et des mœurs, ont inventé des actions et des situations conformes à celles qui ont lieu dans la vie réelle, pour amener le développement de ces caractères et de ces mœurs: je dis seulement que, comme tout genre a son écueil particulier, celui du genre romanesque c'est le faux. La pensée des hommes se manifeste plus ou moins clairement par leurs actions et par leurs discours; mais, alors même que l'on part de cette large et solide base, il est encore bien rare d'atteindre à la vérité dans l'expression des sentimens humains. A côté d'une idée claire, simple et vraie, il s'en présente cent qui sont obscures, forcées ou fausses; et c'est la difficulté de dégager nettement la première de celles-ci qui rend si petit le nombre des bons poëtes. Cependant les plus médiocres eux-mêmes sont souvent sur la voie de la vérité: ils en ont toujours quelques indices plus ou moins vagues; seulement ces indices sont difficiles à suivre: mais que sera-ce si on les néglige, si on les dédaigne? Or c'est la faute qu'ont commise la plupart des romanciers en inventant les faits; et il en est arrivé ce qui devait en arriver, que la vérité leur a échappé plus souvent qu'à ceux qui se sont tenus plus près de la réalité; il en est arrivé qu'ils se sont mis peu en peine de la vraisemblance, tant dans les faits qu'ils ont imaginés que dans les caractères dont ils ont fait sortir ces faits; et qu'à force d'inventer d'histoires, de situations neuves, de dangers inattendus, d'oppositions singulières de passions et d'intérêts, ils ont fini par créer une nature humaine qui

ne ressemble en rien à celle qu'ils avaient sous les yeux, ou, pour mieux dire, à celle qu'ils n'ont pas su voir. Et cela est si bien arrivé que l'épithète de romanesque a été consacrée pour désigner généralement, à propos de sentimens et de mœurs, ce genre particulier de fausseté, ce ton factice, ces traits de convention qui distinguent les personnages de roman.

Dire que ce goût romanesque a envahi le théâtre, et que même les plus grands poëtes ne s'en sont pas toujours préservés, ce n'est pas hasarder un jugement; c'est tout simplement répéter une plainte déjà ancienne, et qui devient tous les jours plus générale, une plainte que la vérité a arrachée aux admirateurs les plus sincères et les plus éclairés de ces grands poëtes. Laissant de coté toutes les causes du mal qui sont étrangères à la question actuelle, et qui d'ailleurs ont déjà été l'objet de beaucoup de recherches ingénieuses et savantes, quoique détachées et incomplètes, je me bornerai à hasarder quelques indications légères sur la part que peut y avoir la règle des deux unités.

D'abord elle force l'artiste, comme vous dites, Monsieur, à devenir créateur. J'ai déjà dit quelques mots de ce que me semble ce genre de création; permettez-moi de revenir sur ce point important: je voudrais le développer un peu plus.

Plus on considère, plus on étudie une action historique susceptible d'être rendue dramatiquement, et plus on découvre de liaison entre ses diverses parties, plus on aperçoit dans son ensemble une raison simple et profonde. On y distingue enfin un caractère particulier, je dirais presque individuel, quelque chose d'exclusif et de propre, qui la constitue ce qu'elle est. On sent de plus en plus qu'il fallait de telles mœurs, de telles institutions, de telles circonstances pour amener un tel résultat, et de tels caractères pour produire de tels actes; qu'il fallait que ces passions que nous voyons en jeu, et les entreprises où nous les trouvons engagées, se succédassent dans l'ordre et dans les limites qui nous sont donnés comme l'ordre et les limites de ces mêmes entreprises.

D'où vient l'attrait que nous éprouvons à considérer une telle action? pourquoi la trouvons-nous non seulement vraisemblable, mais intéressante? c'est que nous en discernons les causes réelles; c'est que nous suivons, du même pas, la marche de l'esprit humain et celle des événemens particuliers présens à notre imagination. Nous découvrons, dans une série donnée de faits, une partie de notre nature et de notre destinée; nous finissons par dire en nous-mêmes: Dans de telles circonstances, à l'aide de tels moyens, avec de tels hommes, les choses devaient arriver ainsi. La création imposée par la règle des deux unités

consiste à déranger tout cela, et à donner à l'effet principal que l'on a conservé et que l'on représente une autre série de causes nécessairement différentes et qui doivent néanmoins être également vraisemblables et intéressantes; à déterminer par conjecture ce qui, dans le cours de la nature, a été inutile, à faire mieux qu'elle enfin. Or comment a-t-on dû s'y prendre pour atteindre cet inconcevable but?

Nous avons vu Corneille demander la permission de *faire aller les événemens plus vite que la vraisemblance ne le permet*, c'est-à-dire plus vite que dans la réalité. Or ces événemens que la tragédie représente de quoi sont-ils le résultat? de la volonté de certains hommes, mus par certaines passions. Il a donc fallu faire naître plus vite cette volonté en exagérant les passions, en les dénaturant. Pour qu'un personnage en vienne en vingt-quatre heures à une résolution décisive, il faut absolument un autre degré de passion que celle contre laquelle il c'est débattu pendant un mois. Ainsi cette gradation si intéressante par laquelle l'âme atteint l'extrémité, pour ainsi dire, de ses sentimens, il a fallu y renoncer en partie; toute peinture de ces passions qui prennent un peu de temps pour se manifester, il a fallu la négliger; ces nuances de caractère qui ne se laissent apercevoir que par la succession de circonstances toujours diverses et toujours liées, il a fallu les supprimer ou les confondre. Il a été indispensable de recourir à des passions excessives, à des passions assez fortes pour amener brusquement les plus violens partis. Les poëtes tragiques ont été, en quelque sorte, réduits à ne peindre que ce petit nombre de passions tranchées et dominantes, qui figurent dans les classifications idéales des pédans de morale. Toutes les anomalies de ces passions, leurs variétés infinies, leurs combinaisons singulières qui, dans la réalité des choses humaines, constituent les caractères individuels, se sont trouvées de force exclues d'une scène où il s'agissait de frapper brusquement et à tout risque de grands coups. Ce fond général de nature humaine, sur lequel se dessinent, pour ainsi dire, les individus humains, on n'a eu ni le temps ni la place de le déployer; et le théâtre s'est rempli de personnages fictifs, qui y ont figuré comme types abstraits de certaines passions, plutôt que comme des êtres passionnés. Ainsi l'on a eu des allégories de l'amour ou de l'ambition, par exemple, plutôt que des amans ou des ambitieux. De là cette exagération, ce ton convenu, cette uniformité des caractères tragiques, qui constituent proprement le romanesque. Aussi arrive-t-il souvent, lorsqu'on assiste aux représentations tragiques, et que l'on compare ce qu'on y a sous les yeux, ce que l'on y entend, à ce que l'on connaît des hommes et de l'homme,

que l'on est tout surpris de voir une autre générosité, une autre pitié, une autre politique, une autre colère que celles dont on a l'idée ou l'expérience. On entend faire, et faire au sérieux, des raisonnemens que, dans la vie réelle, on ne manquerait pas de trouver fort étranges; et l'on voit de graves personnages se régler, dans leurs déterminations, sur des maximes et sur des opinions qui n'ont jamais passé par la tête de personne.

Que si, ne voulant pas accélérer les événemens connus, on préfère d'en substituer quelques-uns de pure invention, surtout pour amener le dénoûment, on reste à peu près dans les mêmes inconvéniens. En effet, dès que l'on se propose de faire agir, en peu d'heures et dans un lieu très resserré, des causes qui opèrent une révolution grande et complète dans la situation ou dans l'âme des personnages, il faut de toute nécessité donner à ces causes une force que n'auraient pas eue les causes réelles; car, si elles l'avaient eue, on ne les aurait pas écartées pour en inventer d'autres. Il faut de rudes chocs, de terribles passions, et des déterminations bien précipitées, pour que la catastrophe d'une action éclate vingt-quatre heures au plus tard après son commencement. Il est impossible que des personnages à qui l'on prescrit tant de fougue et d'impétuosité ne se trouvent pas entre eux dans des rapports outrés et factices. Le cadre tragique étant de la même dimension pour tous les sujets, il en est résulté que les objets qui s'y meuvent ont dû avoir à peu près une même allure; de là l'uniformité, non seulement dans les passions agissantes, mais dans la marche même de l'action, uniformité telle, qu'on en est venu à compter et à mesurer le nombre de pas qu'elle doit faire à chaque acte, et par lesquels elle doit se précipiter de l'exposition au nœud, et du nœud à la catastrophe.

Des génies du premier ordre ont travaillé dans ce système: admirons-les doublement d'avoir su produire de si rares beautés au milieu de tant d'entraves; mais nier les fautes nécessaires où le système les a entraînés, ce n'est pas montrer un amour raisonné de l'art, ce n'est pas s'intéresser à sa perfection, ce n'est pas même montrer pour ces beaux génies un respect bien sincère: une admiration de ce genre a tout l'air d'une admiration de courtisan.

Les faux événemens ont produit en partie les faux sentimens, et ceux-ci, à force d'être répétés, ont fini par être réduits en maximes. C'est ainsi que s'est formé ce code de morale théâtrale, opposé si souvent au bon sens et à la morale véritable, contre lequel se sont élevés, particulièrement en France, des écrits qui restent, et auxquels on a fait des réponses oubliées.

Il ne faudrait pas, j'en conviens, trop insister sur l'influence que ces fausses maximes, pompeusement étalées et mises en action dans la tragédie, ont pu exercer sur l'opinion; mais l'on ne saurait non plus nier qu'elles n'en aient eu quelqu'une; car enfin le plaisir que l'on éprouve à entendre répéter ces maximes ne peut venir que de ce qu'on les trouve vraies, et de ce que l'on peut y donner son assentiment. On les adopte donc, et, lorsqu'ensuite il se présente, dans la vie réelle, quelque incident auquel elles sont applicables, il est tout simple que l'on se les rappelle. Ce serait peut-être une recherche curieuse que celle des opinions que le théâtre a introduites dans la masse des idées morales. Je n'ai garde de l'entreprendre ici; mais je ne veux pas rejeter l'occasion de citer au moins un exemple de cette influence des doctrines théâtrales; je veux parler de celle du suicide; elle est on ne peut plus commune dans la tragédie, et la cause en est claire: on y met ordinairement les hommes dans des rapports si forcés; on les fait entrer dans des plans où il est si difficile que tous puissent s'arranger; on leur donne une impulsion si violente vers un but exclusif, qu'il n'y a pas moyen de supposer que ceux qui le manquent en prendront leur parti, et trouveront encore dans la vie quelque chose qui leur plaise, quelque intérêt digne de les occuper: ce sont des malencontreux dont le poëte se débarrasse bien vite par un coup de poignard.

A force de pratique on a dû en venir à la théorie, et un poëte a donné la formule morale du suicide dans ces deux vers célèbres:

> Quand on a tout perdu, quand on n'a plus d'espoir,
> La vie est un opprobre, et la mort un devoir.

Mais lorsqu'on sort du théâtre, et que l'on entre dans l'expérience et dans l'histoire, dans l'histoire même des nations païennes, on voit que les suicides n'y sont pas à beaucoup près aussi fréquens que sur la scène, surtout dans les occasions où les poëtes tragiques y ont recours. On voit des hommes qui ont subi les plus grands malheurs ne pas concevoir l'idée du suicide, ou la repousser comme une faiblesse et comme un crime. Certes l'époque où nous nous trouvons a été bien féconde en catastrophes signalées, en grandes espérances trompées; voyons-nous que beaucoup de suicides s'en soient suivis? non; et si la manie en est devenue de nos jours plus commune, ce n'est pas parmi ceux qui ont joué un grand rôle dans le monde, c'est plutôt dans la classe des joueurs malheureux, et parmi les hommes qui n'ont ou

croient n'avoir plus d'intérêt dans la vie dès qu'ils ont perdu les biens les plus vulgaires: car les âmes les plus capables de vastes pojets sont d'ordinaire celles qui ont le plus de force, le plus de résignation dans les revers. N'est-il donc pas un peu surprenant de voir que l'on ait gardé ces maximes de suicide précisément pour les grandes occasions et pour les grands personnages? et n'est-ce pas à cette habitude théâtrale qu'il faut attribuer l'étonnement que tant de personnes ont manifesté lorsqu'elles ont vu des hommes qui ne se donnaient pas la mort après avoir essuyé de grands revers? Accoutumés à voir les personnages tragiques déçus mettre fin à leur vie en débitant quelques pompeux alexandrins ou quelques endécasyllabes harmonieux, serait-il étrange qu'elles se fussent attendues à voir les grands personnages du monde réel en faire autant dans les cas semblables? Certes il faut plaindre les insensés qui, désespérant de la providence, concentrent tellement leurs affections dans une seule chose, que perdre cette chose ce soit avoir tout perdu, ce soit n'avoir plus rien à faire dans cette vie de perfectionnement et d'épreuve! Mais transformer cet égarement en magnanimité, en faire une espèce d'obligation, un point d'honneur, c'est jeter de déplorables maximes sur le théâtre, sans se demander si elles n'iront jamais au delà, si elles ne tendront pas à corrompre la morale des peuples.

On a beaucoup reproché aux poëtes dramatiques de l'école française, sans en excepter ceux du premier ordre, d'avoir donné, dans leurs tragédies, une trop grande part à l'amour; surtout d'avoir fréquemment subordonné à une intrigue amoureuse des événemens de la plus haute importance, et où il est bien constaté que l'amour ne fut jamais pour rien. Je ne veux pas décider ici si ces reproches sont fondés ou non; mais je ne puis me défendre d'observer que, parmi les causes qui ont concouru à rendre l'amour si dominant sur le théâtre fançais, on n'a jamais compté la règle des deux unités. Elle a dû cependant y être pour quelque chose. Cette règle, en effet, a forcé le poëte à se restreindre à un nombre plus limité de moyens dramatiques, et parmi ceux qui lui restaient, il était naturel qu'il s'arrêtât de préférence à ceux que lui fournissait la passion de l'amour, cette passion étant de toutes la plus féconde en incidens brusques, rapides, et partant plus susceptibles d'être renfermés dans le cadre étroit de la règle.

Pour produire une révolution dans une tragédie fondée sur l'amour, pour faire passer un personnage de la joie à la douleur, d'une résolution à la résolution contraire, il suffi des incidens en eux-mêmes les plus petits et les plus détachés de la chaine générale des événemens.

Ici vraiment les faits occupent la moindre place possible en durée comme en espace. La découverte d'un rival est bientôt faite; un dédain, un sourire, quelques mots qui donnent l'espérance ou qui la détruisent sont bientôt échappés, bientôt entendus, et ont bientôt produit leur effet. Il est difficile, par exemple, de trouver une tragédie où l'action marche avec plus de rapidité et de suite, précipitée par les oscillations et les obstacles même qui semblent devoir l'arrêter, que celle d'Andromaque. Racine n'a point eu de difficulté à faire entrer une telle action dans le cadre resserré du système qu'il avait adopté, parce que tous, dans cette action, dépend d'une pensée d'Andromaque et de la résolution qu'elle va prendre. Mais les grandes actions historiques ont une origine, des impulsions, des tendances, des obstacles bien différens et bien autrement compliqués; elles ne se laissent donc pas si aisément réduire, dans l'imitation, à des conditions qu'elles n'ont pas eues dans la réalité.

Cette part capitale donnée à l'amour dans la tragédie ne pouvait pas être sans influence sur sa tendance morale: on ne pouvait pas se borner à sacrifier au développement de cette passion tous les autres incidens dramatiques, il fallait encore lui subordonner tous les autre sentimens humains, et plus rigoureusement les plus importans et les plus nobles. Je n'ignore pas que le poëte tragique écarte avec soin ce qui n'est pas relatif à l'intérêt qu'il se propose d'exciter, et en cela il fait très bien; mais je crois que tous les intérêts qu'il introduit dans son plan il doit les développer, et que si des élémens d'un intérêt plus sérieux et plus élevé que celui qu'il aspire particulièrement à produire tiennent tellement à son sujet qu'il n'ait pu les écarter tout à fait, il est obligé de leur donner, dans l'imitation, cette prééminence qu'ils doivent avoir dans le cœur et dans la raison du spectateur. Or c'est ce que le système tragique où l'amour domine n'a pas toujours permis: il a, si je ne me trompe, forcé quelquefois de grands poëtes à rejeter dans l'ombre ce qu'il y avait dans leurs sujets de plus pathétique et d'incontestablement principal; il est quelquefois arrivé à ces poëtes, après avoir touché par hasard, et comme à la dérobée, les cordes du cœur humain les plus graves et les plus morales, d'être obligés de les abandonner bien vite, pour ne pas courir le risque de compromettre l'effet des émotions amoureuses, auquel tendait principalement leur plan.

Avec l'admiration profonde que doit avoir pour Racine tout homme qui n'est pas dépourvu de sentiment poétique, et avec l'extrême circonspection qu'un étranger doit porter dans ses jugemens sur un écrivain proclamé classique par deux siècles éclairés, j'oserai vous soumettre

quelques réflexions sur la manière dont ce grand poëte a traité le sujet d'Andromaque. Malgré l'art admirable et les nuances délicates de coloris avec lesquels est peinte la passion de Pyrrhus, d'Hermione et d'Oreste, je suis persuadé que, pour tout spectateur doué, je ne dirai pas d'une sensibilité exquise, mais d'un degré ordinaire d'humanité, l'intérêt principal se porte sur Astyanax. Il s'agit, en effet, de savoir si un enfant sera ou ne sera pas livré à ceux qui le demandent pour le faire mourir; et je crois que toutes le fois que l'on jettera une telle incertitude dans l'âme de spectateurs qui porteront au théâtre des dispositions naturelles et non faussées par des théories arbitraires, le sentiment qu'elle excitera en eux prendra décidément le dessus parmi tous les autres, et laissera moins de prise aux agitations et aux souffrances de ces héros et de ces héroïnes qui s'aiment tous à contre-temps. Cependant ce pauvre Astyanax, ce malheureux fils d'Hector, ne paraît jamais dans la pièce que comme un accessoire, comme un moyen. On voit bien qu'il faut, pour que les affaires des amoureux se brouillent ou s'arrangent, que le sort de l'enfant soit décidé; mais ce n'est que relativement à l'intrigue amoureuse qu'il est question de lui, excepté, lorsque c'est Andromaque qui en parle. Ainsi Oreste ne désire pas, il est vrai, d'obtenir Astyanax pour le livrer à ses bourreaux; mais c'est parce qu'il entre dans le plan de son amour que Pyrrhus le lui refuse:

> Je viens voir si l'on peut arracher de ses bras
> Cet enfant dont la vie alarme tant d'états;
> Heureux si je pouvais, dans l'ardeur qui me presse,
> Au lieu d'Astyanax lui ravir ma princesse!

Ainsi encore, lorsque Pyrrhus refuse l'innocente victime, c'est bien la pitié qu'il donne pour motif de son refus; mais le spectateur ne s'y méprend pas: il voit clairement que le vrai motif de Pyrrhus est de ne pas blesser à jamais le cœur d'Andromaque, et de ménager une chance favorable à son amour. Cela est si vrai que, lorsqu'Andromaque rejette ses vœux, il lui déclare qu'il va livrer Astyanax; et l'on voit alors, d'un côté, une femme à genoux qui s'écrie: N'égorgez pas mon enfant; et, de l'autre, un amant qui dit et redit à cette femme que son enfant sera livré pour la punir de son indifférence pour lui Pyrrhus. Le sentiment le plus simple, le plus vif, le plus commun de la nature, Pyrrhus ne le suppose pas; il ne lui vient jamais à l'esprit qu'Andromaque puisse aimer son fils indépendamment de l'amour ou de la haine qu'elle peut avoir pour un homme qui la recherche.

Non, vous me haïssez, et, dans le fond de l'âme,
Vous craignez de devoir quelque chose à ma flamme.
Ce fils, ce même fils, objet de tant de soins,
Si je l'avais sauvé, vous l'en aimeriez moins.

Observera-t-on que Pyrrhus, lorsqu'il a une fois résolu d'abandonner Astyanax aux bourreaux qui le réclament, montre quelques regrets sur le sort de cet enfant? oui; mais c'est à cause d'Andromaque: il voit la douleur et les larmes où la perte d'un fils adoré va plonger la femme qu'il aime; voilà ce qui le préoccupe, et non la lâcheté dont il se rend coupable en accédant à un acte inhumain de politique. Mais quoi! l'amour le fascine au point qu'il va jusqu'à douter un moment si, après avoir perdu son fils, Andromaque ne sera pas un peu piquée de voir celui qui l'a livré devenir l'époux d'une autre femme:

Crois-tu, si je l'épouse,
Qu'Andromaque en son cœur n'en sera pas jalouse?

Enfin rien ne fait mieux sentir que la mort d'Astyanax n'est rien dans la pièce que la manière dont Phœnix en est affecté. Il n'est pas amoureux celui-là; il n'a point d'intérêt personnel à cette persécution d'un enfant par la Grèce entière; et il y aurait calomnie à le traiter de méchant homme. Il ne manque même pas de ce genre de bonté, pour ainsi dire toute philosophique, que l'on ne rencontre guère que dans les confidens vertueux de tragédie, et qui ne laisse pas d'avoir sa singularité. En effet, ces personnages se mêlent de tout, et n'agissent jamais dans des vues personnelles: ils tiennent de près à l'action tragique, mais ils n'y tiennent par aucun motif qui leur soit propre; ils ont fait leurs affaires et leurs passions des affaires et des passions d'autrui. Parfaitement désintéressés, et cependant pleins de zèle, inaccessibles à la corruption, à la tentation même, ce sont des courtisans d'une espèce nouvelle, qui s'oublient, qui ne sont rien dans le monde et n'y veulent rien être: ce sont de purs esprits, qui semblent n'avoir pris momentanément un corps que pour faire aller une tragédie. Aussi n'est-il pas rare de les voir montrer la plus haute sagesse au milieu des passions les plus folles, et un sang-froid admirable dans les plus horribles dangers. Et c'est peut-être ce calme imperturbable, ce désintéressement absolu, qui ont donné à quelques critiques l'idée un peu bizarre de comparer les confidens de la tragédie française aux chœurs des Grecs.

Mais revenons à Phoenix. Eh bien! Phoenix, louant Pyrrhus du parti qu'il a pris enfin de livrer Astyanax, n'a pas l'air de soupçonner qu'il y ait dans ce parti rien de lâche et de barbare. Il y a un moment où l'on pourrait espérer qu'il va laisser percer quelque scrupule là-dessus; on écoute, et c'est pour l'entendre dire :

> Oui, je bénis, seigneur, l'heureuse cruauté
> Qui vous rend.....

Et Dieu sait ce qu'il allait ajouter si Pyrrhus ne lui eût coupé un peu brusquement la parole sur un exorde si expressif!

Je n'ai rien dit d'Hermione; mais qu'y a-t-il à en dire sous le rapport que je considère? Ivre du bonheur de voir Pyrrhus rendu à son amour, peut-il lui venir dans l'idée que la mort d'un enfant troyen va être le gage de ce bonheur? Cependant elle est bien obligée d'y songer un instant, lorsqu'Andromaque vient, en suppliante, la conjurer de fléchir Pyrrhus; mais du reste elle se dispense de se rendre à la prière de cette mère désolée, sous le prétexte d'un *devoir austère*, et se contente de dire :

> S'il faut fléchir Pyrrhus, qui le peut mieux que vous?
> Vos yeux assez long-temps ont régné sur son âme.
> Faites-le prononcer, j'y souscrirai, madame.

c'est-à-dire je n'insisterai pas pour que votre fils soit égorgé.

Il sera vrai, si l'on veut, que d'abominables préjugés, de folles institutions, des passions effrénées, aient porté un homme, quelques hommes, tout un peuple, au degré de férocité que supposeraient de telles mœurs : j'admettrai que cette férocité puisse se trouver combinée avec l'amour le plus tendre et le plus raffiné ; j'irai plus loin, s'il le faut, je croirai qu'il n'est pas impossible que ce soit cet amour lui même qui ait engendré un oubli si complet des sentimens les plus universels de l'humanité. Ce qui m'étonne, ce que je voudrais savoir et n'ose presque demander, c'est comment il arrive que là où l'on représente de telles mœurs, cet oubli même de l'humanité et de la nature ne soit pas, pour le spectateur, la partie dominante et la plus terrible du spectacle? J'ai peine à comprendre comment, en présence de phénomènes moraux aussi étranges, aussi monstrueux que ceux dont il s'agit, l'on peut se prendre d'un intérêt sérieux pour des incertitudes et des querelles d'amour? comment la curiosité ne se porte pas plutôt à démêler, dans le cœur et dans l'esprit de ces étonnans personnages offerts

à sa contemplation, les sentimens et les idées qui en ont fait des exceptions à la nature humaine? Que si ces sentimens, ces idées ont été ceux d'un peuple et d'une époque, il n'en est que plus important d'en observer tous les indices, de savoir comment ils se produisent, et d'apprécier ce qui en résulte. J'ai surtout de la peine, je le répète, à concevoir que, dans le choc des passions de Pyrrhus, d'Oreste et d'Hermione, Astyanax ne soit pas l'objet essentiel de l'anxiété du spectateur; que celui-ci puisse être frappé des soupirs et des fureurs des trois amans, par un motif plus pressant que celui de savoir si le malheureux enfant leur sera ou non sacrifié!

Mais peut-être, dans le système dramatique où l'amour domine, est-on obligé de considérer tout le reste comme accessoire; et Racine, à ce qu'il paraît, en a ainsi jugé, puisque la tragédie d'Andromaque se termine sans que le sort d'Astyanax soit décidé. Il est, pour le moment, en sûreté avec sa mère: le peuple les a pris tous les deux sous sa protection; mais le projet conçu par la Grèce entière d'immoler le fils d'Hector subsiste; la vie de cet enfant est toujours en danger; car ses ennemis sont toujours les plus forts, et les motifs qu'ils ont pu avoir de l'immoler sont plutôt renforcés qu'affaiblis, depuis que sa mère semble avoir trouvé un parti dans la Grèce même. L'observation que je fais ici relativement à Andromaque trouverait son application dans une foule d'autres tragédies dont l'intérêt roule de même sur l'amour, et où il est tellement principal qu'une fois les personnages amoureux, contens ou morts, il ne reste plus dans l'action aucun sujet d'incertitude ou de curiosité; où tout ce qui n'est pas l'amour se rapporte encore à l'amour, et n'excite d'attention que comme moyen offert ou comme obstacle opposé aux flammes des amans. Il y a, par exemple, dans Andromaque même l'énoncé d'un fait qui, si on allait le scruter de trop près, pourrait bien produire une impression fort contraire au sentiment que le poëte veut inspirer pour le veuve d'Hector. Il s'agit de ce qu'Oreste dit, dès la première scène, à propos d'Astyanax:

> J'apprends que, pour ravir son enfance au supplice,
> Andromaque trompa l'ingénieux Ulysse;
> Tandis qu'un autre enfant, arraché de ses bras,
> Sous le nom de son fils fut conduit au trépas.

Si le spectateur, dis-je, prenait cela au sérieux, et voulait régler ses sentimens pour Andromaque sur ce que le poëte raconte d'elle, il y a beaucoup d'apparence que la pitié pour cette héroïne serait un peu affaiblie par le souvenir d'une action si cruelle: car enfin ce n'est ni à

Andromaque ni à Astyanax, c'est à une mère et à un enfant que le spectateur s'intéresse; et, s'il se rencontre une mère qui ait pu livrer l'enfant d'une autre à la mort, on n'éprouvera jamais pour elle une sympathie entière et pure lorsqu'elle sera en danger de voir périr le sien. Je crois que, pour prendre un intérêt complet aux malheurs d'un personnage quelconque, le spectateur a besoin de lui trouver des sentimens d'humanité. Un être humain qui pour connaître la pitié aurait attendu d'en avoir besoin, qui l'invoquerait sans l'avoir jamais sentie, courrait beaucoup de risque de n'inspirer qu'un faible intérêt. Tout ce qu'on lui devrait, ou du moins tout ce que l'on pourrait lui accorder, serait un pénible mélange de commisération et d'horreur; et Andromaque elle-même, s'il était vrai qu'elle eût commis une cruauté pour prévenir une infortune, nous toucherait bien moins quand cette infortune vient à l'accabler; ses douleurs auraient l'air d'une punition du ciel; ses larmes auraient, pour ainsi dire, été souillées dans leur source même; elles auraient perdu ce qu'ont de plus puissant et de plus sacré les larmes d'une mère qui supplie pour la vie de son enfant.

Un critique qui, il faut bien le croire, a été quelque temps une autorité en littérature [1], a paru soupçonner que l'idée du sacrifice d'Astyanax pouvait produire un sentiment nuisible à l'effet de la tragédie de Racine, et voici comme il aplanit toute la difficulté: « Si Pyrrhus, » « dit-il, » n'obtient pas la main d'Andromaque, il livrera le fils de cette « princesse aux Grecs, qui le lui demandent. Ils ont des droits sur leur « victime, et il ne peut refuser à ses alliés le sang de leur ennemi com- « mun, à moins qu'il ne puisse leur dire: Sa mère est ma femme, et « son fils est devenu le mien. Voilà des motifs suffisans, bien conçus et « bien dignes de la tragédie. » Des droits! le droit de tuer un enfant parce qu'il est le fils d'un ennemi! Le critique ne le pensait pas, aussi ajoute-t-il de suite ces paroles non moins étonnantes: « Quoique ce « sacrifice d'un enfant *puisse nous paraître tenir de la cruauté*, les « mœurs connues de ces temps, les maximes de la politique et les « droits de la victoire l'autorisent suffisamment. » Cela peut être: mais, dans ce cas, ce sont ces mœurs, ces maximes de politique, et cette manière de concevoir les droits de la victoire, c'est l'horrible puissance qu'on leur attribue de porter les hommes à sacrifier un enfant, qui est le côté le plus terrible et le plus dramatique du sujet, c'est le sujet tout entier, si je ne me trompe; car l'amour devient, pour ainsi dire, une passion de luxe, une frivolité, si on le rapproche d'une idée si

[1] La Harpe, *Cours de littérature.*

grave. Mais, me dira-t-on sans doute, ne doit-on pas admirer l'art du poëte qui a su si pleinement nous captiver pour des intérêts amoureux, en présence et, pour ainsi dire, en dépit des intérêts les plus simples et les plus sacrés de l'humanité? Oui, certes, on doit l'admirer; mais n'est-il pas permis aussi de trouver quelque chose à redire à un système dans lequel un des plus heureux génies poétiques qui aient jamais existé emploie toutes ses ressources à faire prédominer une impression qui n'est que secondaire, pour le genre et le degré de sympathie qu'elle peut produire, sur une impression aussi pure, aussi religieuse, aussi éminemment poétique, que la pitié pour un enfant que des hommes veulent égorger, en vertu des prétendus droits de la victoire et de la politique? N'y a-t-il rien à regretter dans un système qui oblige ou qui expose incessamment le poëte à faire taire la voix de l'humanité, pour ne laisser entendre que celle de l'amour?

Je n'ai pas prétendu indiquer, bien s'en faut, tous les effets des règles arbitraires sur le poëme dramatique; il faudrait pour cela examiner, dans tous ses développemens, la tragédie telle qu'elle est résultée de l'observance de ces règles. Si, comme il me semble démontré, elles introduisent dans l'art des élémens étrangers, si elles imposent aux sujets dramatiques une forme indépendante de leur nature, il est bien clair que la tragédie n'a pu les admettre sans se ressentir désavantageusement, et dans toutes ses parties, de leur influence; et l'on peut en dire autant de toutes les règles factices dans tous les genres de poésie.

Remarquez, je vous prie, Monsieur, sur quels principes on s'est fondé pour les établir ces règles. C'est de la pratique qu'on les a toujours prises. Ainsi, dans le poëme épique, on est parti de l'Iliade pour trouver les règles: et le raisonnement que l'on a fait, pour prouver qu'elles s'y trouvaient, est assurément un des plus curieux qui soient jamais tombés dans l'esprit des hommes. On a dit que puisqu'Homère avait atteint la perfection en remplissant telles et telles conditions, ces conditions devaient être regardées comme nécessaires partout, pour tout et pour toujours. On n'a oublié en cela qu'un des caractères les plus essentiels de la poésie et de l'esprit humain: on n'a pas vu que tout poëte, digne de ce nom, saisit précisément dans le sujet qu'il traite les conditions et les caractères qui lui sont propres; et qu'à un but determiné et spécial il ne manque jamais d'approprier des moyens également spéciaux. Aussi les règles générales que l'on a tirées, Dieu sait comment, de l'Iliade, pour les imposer à tout poëme sérieux de longue haleine, se sont trouvées non seulement gratuites, mais inapplicables

relativement à beaucoup de productions du premier ordre, par la raison que les auteurs de celles-ci ont vu dans leur sujet, ainsi qu'Homère dans le sien, ce que ce sujet avait de propre et d'individuel; par la raison que, comme Homère, ils se sont conformés, dans l'exécution, à cette vue première, à cette perception rapide et simultanée des moyens qui convenaient à leur but. Il a dû arriver de la sorte aux théoristes de trouver, dans bien des poëmes épiques, des choses qu'ils n'avaient ni prévues ni soupçonnées, puisqu'elles n'étaient pas dans l'Iliade. Mais les théoristes de l'épopée ont l'air d'avoir été plus accommodans que ceux du drame: ils ont admis des exceptions aux règles déduites de l'Iliade, pour les sujets qui ne se prêtaient pas à ces règles: et, comme ces exceptions ne laissent pas d'être nombreuses, sont même plus nombreuses que les cas réguliers, il y a vraiment lieu à se féliciter de cette condescendance de la part des régulateurs de l'épopée.

Parmi les ouvrages modernes qui approchent le plus de l'idéal convenu pour le poëme épique, et qui sont regardés comme classiques dans l'Europe entière, il y en a trois, je crois, où l'on est parvenu, tant bien que mal, à trouver l'application des règles homériques, et le vrai type du genre; ce sont la Jérusalem délivrée, la Lusiade et la Henriade: mais, pour la Divine commédie et le Roland furieux, pour le Paradis perdu, la Messiade et tant d'autres poëmes, les critiques ont eu beau se tourmenter à leur faire une case dans leurs théories, ils n'ont pu en venir à bout; ces poëmes leur ont toujours échappé par quelque côté. Dans le premier, on a cherché en vain une certaine unité conforme à l'idée générale que l'on s'en était faite; dans le second, on n'a pas su au juste quel était le protagoniste; dans l'autre, enfin, les événemens n'étaient pas du genre épique proprement dit: si bien que l'on a fini par ne plus savoir de quel titre qualifier ces compositions indociles; tout ce dont on est convenu à leur égard, c'est qu'elles n'avaient pas moins d'agrémens ou moins de beautés que les modèles auxquels elles ne ressemblaient pas. Le plus plaisant est que les critiques, au lieu de se donner tant de peine pour essayer de ranger sous une dénomination commune tant de poëmes divers, ne se soient jamais avisés de réfléchir que cette dénomination n'existait pas *à priori*, et que le vrai titre de chacun de ces poëmes était celui que lui avait donné son auteur. Mais cela était trop complexe, trop opposé à l'idée commode de l'unité; il fallait à la théorie, pour la mettre à son aise, un nom de genre pour les poëmes epiques. Mais il eût fallu pour cela que la théorie devançât la pratique: alors plus d'exceptions obligées, et partant plus de difficultés, plus d'embarras.

Forcés de reconnaître des exceptions, les critiques épiques ont du moins essayé de les limiter et de les restreindre, combattant encore ainsi pour l'honneur des règles, alors même qu'ils semblaient les sacrifier: ils ont déclaré qu'ils voulaient accorder le privilége de violer ces règles, mais qu'ils ne voulaient l'accorder qu'à de grands génies. Y pensaient-ils bien? Si ce sont les grands génies qui violent les règles, quelle raison restera-t-il de présumer qu'elles sont fondées sur la nature, et qu'elles sont bonnes à quelque chose?

Il est impossible de tromper un homme de goût sur l'unité de lieu, et difficile de le tromper sur celle de temps. Aussitôt que, dans votre pièce, une décoration change, il vous prend en flagrant délit, et il est prouvé dès lors que vous ne connaissez pas les premiers élémens de l'art.

Et par respect pour qui supporterait-on à perpétuité cette gène? Par respect pour quelques commentateurs d'Aristote? Ah! si Aristote le savait! Mais n'est-il pas bien demontré aujourd'hui qu'il n'a jamais songé à prescrire à la tragédie les règles qui lui ont été imposées en son nom, et que l'on a abusé de son autorité pour établir un déplorable despotisme? Si ce philosophe revenait, et qu'on lui présentât nos axiomes dramatiques comme issus de lui, ne leur ferait-il pas le même accueil que fait M. de Pourceaugnac à ces jeunes Languedociens et à ces jeunes Picards dont on veut à toute force qu'il se déclare le père? Voyez, Monsieur, par quelles voies ces règles se sont glissées dans le théâtre français. C'est d'Aubignac qui le premier en France s'avisa de croire que l'on n'aurait jamais de tragédie à moins de les adopter; c'est Mairet qui le premier les mit en pratique; c'est Chapelain qui fut chargé des négociations auxquelles il fallut recourir pour vaincre la répugnance des comédiens à jouer une pièce où ces règles étaient observées. Ce sont ces règles qui, à peine nées, ont donné à Scudéri le pouvoir de faire passer de mauvaises nuits à ce bon et grand Corneille. Corneille s'est débattu quelque temps sous le joug, et ne l'a à la fin subi qu'en frémissant; Racine l'a porté dans toute sa rigueur: car braver une erreur qui est dans la vigueur de la jeunesse, cela ne vient à la tête de personne. Les esprits les plus éclairés et les plus indépendans sont les derniers à lutter contre un préjugé qui va s'établir; ils sont les premiers à s'élever contre un préjugé qui a long-temps régné: il ne leur est pas donné de faire plus. Racine a donc porté le joug; mais on ne voit pas qu'il l'ait aimé. Et quelle raison aurait-il eue de l'aimer? quelle obligation a-t-il aux régles de d'Aubignac? quelles beautés leur doit-il? Il serait plus facile de dire en quoi elles ont contrarié et

géné son admirable talent que de faire voir comment elles l'ont aidé. On ne soutiendra pas peut-être que ce talent, si complet et si sûr, se serait égaré en s'exerçant dans un champ plus vaste. Il y aurait, je pense, plus de justice à présumer que, plus libre dans son art, Racine n'eût pas pour cela abusé des heureux dons de la nature; qu'en traitant des sujets plus relevés et plus graves il n'aurait rien perdu de cette rectitude de jugement, de cette délicatesse de goût, qui lui font toujours trouver ce qu'il y a de plus fort dans le vrai, de plus exquis dans le naturel. Il est permis de croire que l'amour n'était pas l'unique passion qu'il pût faire parler avec éloquence; qu'avec plus de moyens de pénétrer dans les profondeurs de l'histoire, et de suivre la marche franche et naturelle des événemens tragiques, il n'aurait pas oublié le secret de ce style enchanteur, où l'art se cache dans la perfection, où l'élégance est toujours au profit de la justesse, où l'on reconnaît à chaque trait le reflet d'un sentiment profond qui démêle toutes les nuances des idées et des objets, avec le don de s'arrêter constamment aux plus poétiques.

Mais Racine, entend-on dire tous les jours, Racine et bien d'autres poëtes qui, pour n'être pas ses égaux, ne sont cependant pas des écrivains vulgaires, ont examiné les règles dont il s'agit, ils s'y sont soumis; et n'y-a-t-il pas un orgueil intolérable à croire que l'on voit plus juste et plus loin qu'eux, que de tels hommes se sont laissés garrotter par des liens que le moindre effort de leur raison aurait dû briser? Eh non, il n'y a pas d'orgueil à se croire, en certaines choses, plus éclairé que les grands hommes qui nous ont précédés. Chaque erreur a son temps et, pour ainsi dire, son règne, pendant lequel elle subjugue les esprits les plus élevés: des hommes supérieurs ont cru pendant des siècles aux sorciers, et il n'y a assurément aujourd'hui d'orgueil pour personne à se prétendre plus éclairé qu'eux sur le point de la sorcellerie.

Une fois ces règles adoptées, voyez, Monsieur, tout ce qu'il a fallu faire pour les soutenir; que de nouveaux argumens on a dû chercher à chaque nouvelle attaque! comme on a été obligé de trouver de nouveaux étais pour soutenir un édifice toujours chancelant sur ses bases! à quelles concessions arbitraires il a fallu en venir de temps à autre dans la théorie, sans avantage décisif pour la pratique! Vous-même, Monsieur, en voulant raisonner sur ces règles plus exactement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, vous avez été obligé d'en altérer un peu la formule sacramentelle. Vous avez substitué le terme d'*unité de jour* à celui d'*unité de temps*, et j'ose présumer que c'est pour avoir senti

l'absurdité d'un terme qui ne signifie rien, s'il exprime autre chose que la conformité entre le temps réel de la représentation et le temps fictif que l'on attribue à l'action. Dans ce cas même, ce terme baroque d'unité de temps ne rend pas l'idée d'une manière precise. Vous avez donc bien fait de l'abandonner; mais celui que vous y substituez, en exprimant une idée fort nette, ne laisse que mieux voir ce qu'il y a d'arbitraire dans la règle énoncée. On comprend fort bien ce que veut dire unité de jour, mais on est de suite tenté de s'écrier pourquoi justement un jour? J'ose même vous annoncer qu'il vous faudra changer aussi le terme d'unité de lieu; car il ne peut signifier que la permanence de l'action dans le lieu où l'on a une fois introduit le spectateur. Mais si vous admettez, Monsieur, que l'on puisse transporter le lieu de l'action, au moins à de petites distances, il faut trouver un terme qui exprime quelque autre chose que la stricte unité de lieu, puisque celle-là vous l'avez sacrifiée. Ce n'est pas ici une dispute sur les mots; car le défaut de l'expression et la difficulté d'en trouver une qui soit claire et précise viennent de l'arbitraire, du vague et de l'oscillation de l'idée même que l'on cherche à exprimer.

Vous paraissez, Monsieur, effrayé pour moi de la témérité qu'il y a dans le projet de faire supporter, dans ma patrie, des tragédies qui ne soient pas soumises à la règle des deux unités. « Qu'on juge après « cela, » dites-vous, « du projet d'introduire une pareille innovation en « Italie! » Ce n'est pas sûrement à moi à vous dire de quelle manière l'essai dramatique, dont vous avez eu la bonté de parler, a pu être accueilli par mes compatriotes; mais, en thèse générale, je puis vous assurer que les idées romantiques ne sont pas si discréditées en Italie que vous paraissez le croire. Elles y sont fort débattues, et c'est déjà un présage de triomphe pour le côté de la raison. Quelques écrivains, dégoûtés de la pédanterie et du faux qui dominent dans les théories reçues de la poésie et de la littérature en général, frappés des vérités éparses dans quelques écrit français, allemands, anglais et italiens, sur les doctrines du beau, ont donné une attention particulière à ces questions. Sans adopter aucun des divers systèmes proposés par des littérateurs philosophes, ils ont recueilli de toutes parts les idées qui leur ont paru vraies, en ont séparé ce qui, à leur sens, tenait à des circonstances locales, à des systèmes particuliers de philosophie, ou même à des préjugés nationaux, et se sont ralliés à un principe général, qu'ils ont exposé, enrichi de nouvelles preuves, et agrandi, ce me semble, en laissant au principe et aux doctrines le nom de romantiques, bien que ce nom ne représente pas pour eux

le même ensemble d'idées auquel il a été appliqué chez d'autres nations.

J'irais au delà de la vérité si je vous disais que leurs efforts ont obtenu un plein succès. L'erreur ne se laisse nulle part, et dans aucun genre, détruire en un jour. La torture a duré long-temps encore après l'immortel traité *des délits et des peines;* cela reconnu, il faudrait être bien impatient et bien égoïste pour se plaindre de la ténacité des préjugés littéraires. Mais parmi les défenseurs de ces doctrines, dont je suis fâché de ne pouvoir faire ici qu'une mention collective et rapide, il se trouve des hommes particulièrement voués aux études philosophiques et accoutumés à porter dans toute discussion les lumières qui résultent d'un grand ensemble de connaissances: il s'y trouve des poëtes dont le talent n'est pas contesté même par ceux qui ne partagent pas encore leurs principes littéraires; des poëtes, dont les uns ont fait valoir ce talent pour populariser leur doctrine poétique, et dont d'autres l'ont déjà justifiée par d'heureux essais. On a vu d'excellens esprits, prévenus d'abord contre ces doctrines, finir par les adopter. L'erreur est déjà troublée dans sa possession, avec le temps elle sera dépossédée; et puisqu'il est assez ordinaire aux hommes qui abandonnent de guerre lasse les vieilles erreurs, d'outrer les vérités nouvelles qu'ils sont forcés d'adopter, et de les interpréter avec une rigueur pédantesque, comme pour se donner l'air de ne pas arriver trop tard à leur secours, je ne désespère pas de voir le jour où les romantiques actuels de l'Italie s'entendront reprocher de n'être pas assez romantiques.

Le règne des erreurs grandes et petites me semble avoir deux périodes bien distinctes. Dans la première, c'est comme étant la vérité qu'elles triomphent; elles sont admises sans discussion, prêchées avec assurance; on les affirme, on les impose; on en fait des règles, et l'on se contente de rappeler, sans aucun raisonnement, à l'observance de ces règles ceux qui s'en écartent dans la pratique. S'il se rencontre quelqu'un d'assez hardi pour les rejeter, pour les attaquer, on dit sèchement qu'il ne mérite pas de réponse, et l'on s'en tient là. Mais peu à peu ces hommes qui ne méritent pas de réponse augmentent en nombre; ils en réclament, ils en exigent une, et font tant de bruit que l'on ne peut plus faire semblant de ne pas les entendre; on est forcé de croire à leur existence, et il n'est plus permis de dire qu'on les a confondus quand on les a appelés des hommes à paradoxe. Alors il paraît des écrivains (et, par je ne sais quelle fatalité, ce sont toujours des hommes d'esprit), qui, par des argumens auxquels personne n'avait songé, prennent à tâche de prouver que la chose dont on conteste la

vérité est d'une incontestable utilité; qu'il ne faut pas en examiner le principe à la rigueur; que, dans la guerre qu'on lui fait, il y a quelque chose de léger, de puéril même; que les raisons que l'on entasse, pour en démontrer la fausseté, sont d'une évidence tout-à-fait vulgaire, presque niaises. Ils vous disent qu'il ne faut pas s'arrêter à l'apparence, mais bien chercher, dans la durée de cette opinion, les raisons de sa convenance, et la preuve de son utilité dans l'heureuse application qu'en ont faite des hommes qui étaient bien d'autres génies que les hommes d'à présent.

Quand elles en sont à cette seconde époque, les erreurs ont peu de temps à vivre: une fois dépostées de leurs premiers retranchemens, elles ne peuvent plus s'y rétablir. Or, je ne serais pas loin de croire que la règle des deux unités en est à sa seconde période; on ne prétend plus la fonder sur l'idée de l'illusion et de la vraisemblance, idée absolue, et avec laquelle il n'y aurait pas lieu à transiger; mais cette idée n'est pas soutenable, la fausseté en est reconnue. Il faut donc prouver que les règles n'étant pas nécessaires par elles-mêmes, le sont du moins pour obtenir certains effets réputés avantageux, et qui dépendent de leur observance. Elles se trouvent dès lors dans une position nouvelle, qui paraît encore assez bonne; elles y sont défendues par des hommes habiles, je le sais: mais dans ce changement de position je ne puis voir qu'un pas, et même un grand pas de l'erreur à la vérité.

Oserai-je vous dire, Monsieur, qu'en France même, où les règles dont nous parlons paraissent si affermies, où l'on est accoutumé à les voir appliquées à des chefs-d'œuvre hors de toute comparaison dans le système suivant lequel ils ont été conçus, et qui ne périront jamais, oserai-je vous dire que l'époque de leur décadence n'est probablement pas bien éloignée? Ce qui me porte à le croire, c'est la tendance historique que le théâtre français semble prendre depuis quelque temps. Des essais isolés, et suivis quelquefois d'un succès éphémère, avaient bien paru à d'autres époques; mais jamais la tendance n'avait été décidée, et les causes en sont bien connues et seraient bien aisées à dire. Mais, de nos jours, nous avons des tragédies historiques auxquelles des succès soutenus et brillans ont déjà promis le suffrage de la postérité; aujourd'hui, de beaux talens sont entrés dans cette carrière, et semblent avoir ouvert à l'art dramatique une période nouvelle, qui ne sera pas moins glorieuse que la précédente. Or, je m'abuse fort, ou, à mesure que l'art théâtral fera de nouveaux pas dans le vaste champ de l'histoire, on aura plus d'occasions de constater les inconvéniens de la règle des deux unités; et les hommes nés avec du génie en viendront

à la fin à s'indigner des entraves qui les empêcheraient de rendre fidèlement les conceptions où ils verraient leur gloire et les progrès de l'art. Ils sentiront l'étrange duperie qu'il y aurait, pour eux, à renoncer aux matériaux tragiques si imposans, si variés, qui leur sont donnés par la nature et la réalité, pour en forger de romanesques. Dans tous les temps, dans tous les pays, ils trouveront des hommes que l'énergie de leur caractère a poussés hors de la sphère commune, qui ont échoué ou réussi dans de grandes choses, et donné les mesures des forces humaines. Ces heureux talens se demanderont avec impartialité si les poëtes dramatiques qui ont méprisé les règles, et les nations qui admirent ces poëtes, sont effectivement, comme on l'a tant dit, des poëtes et des nations barbares. Ils examineront cette loi qui aura tyrannisé leurs devanciers; ils remonteront à son origine; ils verront quels hommes l'ont rendue, pour quels motifs elle l'a été, et s'indigneront de la proposition de continuer à y obéir. Si général que puisse être le préjugé dominant, il leur faudra moins de courage pour s'y soustraire, quand ils songeront que la plupart des poëtes dont les ouvrages leur ont survécu, ont eu aussi quelque préjugé à vaincre, et ne sont devenus immortels qu'en bravant leur siècle en quelque chose.

Il est d'ailleurs impossible que ce préjugé ne s'affaiblisse pas de jour en jour; le goût toujours croissant des études historiques finira par modifier aussi les idées des spectateurs, et par rendre rares et difficiles les succès de théâtre qui ne sont fondés que sur l'ignorance du parterre. L'histoire paraît enfin devenir une science; on la refait de tous côtés; on s'aperçoit que ce que l'on a pris jusqu'ici pour elle n'a guère été qu'une abstraction systématique, qu'une suite de tentatives pour démontrer des idées fausses ou vraies, par des faits toujours plus ou moins dénaturés par l'intention partielle à laquelle on a voulu les faire servir. Dans le jugement du passé, dans l'appréciation des anciennes mœurs, des anciennes lois et des anciens peuples, de même que dans les théories des arts, ce sont les idées de convention et la prétention vaniteuse d'atteindre un but exclusif et isolé, qui ont dominé et faussé l'esprit humain.

A mesure que le public verra plus clair dans l'histoire, il s'y affectionnera davantage, et sera plus disposé à la préférer aux fictions individuelles. Accoutumé à trouver, dans la connaissance des événemens, des causes simples, vraies et variées à l'infini, il ne demandera pas mieux que de les voir développer sur la scène; il finira même, je crois, par s'étonner et par murmurer, si, assistant à une tragédie dont le sujet lui est connu, il s'aperçoit que, pour ne pas heurter un préjugé,

on a négligé les incidens les plus frappans et les plus relevés de ce sujet. Déjà des tentatives hardies ont été faites sur la scène française pour transporter l'action des bornes de la règle à celles de la nature; et ces tentatives, repoussées avec une colère qui aurait bien voulu être du mépris, ont du moins manifesté un commencement de volonté de secouer le joug. Mais des transgressions plus prudentes n'ont reçu que des applaudissemens; et, pour peu que les écrivains qui se les sont permises veuillent et sachent mettre à profit l'ascendant que donnent des succès obtenus pour en obtenir d'autres, je crois qu'il ne tient qu'à eux d'arriver à détruire la loi à force d'amendemens. Mais, si cela arrive, où s'arrêtera-t-on? On n'ira pas trop loin; la nature y a pourvu; elle a posé des bornes, et l'art du poëte consiste à les connaître. Ces bornes sont la faiblesse même de l'homme; sa vie est trop courte; l'influence de sa volonté est trop facilement resserrée par les obstacles les plus prochains; l'énergie de ses facultées, la force même de sa conception, diminuent trop à mesure qu'elles agissent sur des objets plus éloignés et plus épars, pour qu'une action humaine puisse jamais s'étendre et se prolonger au delà de certaines limites. Ainsi, tout poëte qui aura bien compris l'unité d'action verra dans chaque sujet la mesure de temps et de lieu qui lui est propre; et, après avoir reçu de l'histoire une idée dramatique, il s'efforcera de la rendre fidèlement, et pourra dès-lors en faire ressortir l'effet moral. N'étant plus obbligé de faire jouer violemment et brusquement les faits entre eux, il aura le moyen de montrer, dans chacun, la véritable part des passions. Sûr d'intéresser à l'aide de la vérité, il ne se croira plus dans la nécessité d'inspirer des passions au spectateur pour le captiver; et il ne tiendra qu'à lui de conserver ainsi à l'histoire son caractère le plus grave et le plus poétique, l'impartialité.

Ce n'est pas, il faut le dire, en partageant le délire et les angoisses, les désirs et l'orgueil des personnages tragiques, que l'on éprouve le plus haut degré d'émotion; c'est au-dessus de cette sphère étroite et agitée, c'est dans les pures régions de la contemplation désintéressée, qu'à la vue des souffrances inutiles et des vaines jouissances des hommes, on est plus vivement saisi de terreur et de pitié pour soi-même. Ce n'est pas en essayant de soulever, dans des âmes calmes, les orages des passions, que le poëte exerce son plus grand pouvoir. En nous faisant descendre, il nous égare et nous attriste. A quoi bon tant de peine pour un tel effet? Ne lui demandons que d'être vrai, et de savoir que ce n'est pas en se communiquant à nous que les passions peuvent nous émouvoir d'une manière qui nous attache et nous plaise,

mais en favorisant en nous le développement de la force morale à l'aide de laquelle on les domine et les juge. C'est de l'histoire que le poëte tragique peut faire ressortir, sans contrainte, des sentimens humains; ce sont toujours les plus nobles, et nous en avons tant besoin! C'est à la vue des passions qui ont tourmenté les hommes, qu'il peut nous faire sentir ce fonds commun de misère et de faiblesse qui dispose à une indulgence, non de lassitude ou de mépris, mais de raison et d'amour. En nous faisant assister à des événemens qui ne nous intéressent pas comme acteurs, où nous ne sommes que témoins, il peut nous aider à prendre l'habitude de fixer notre pensée sur ces idées calmes et grandes qui s'effacent et s'évanouissent par le choc des réalités journalières de la vie, et qui, plus soigneusement cultivées et plus présentes, assureraient sans doute mieux notre sagesse et notre dignité. Qu'il prétende, il le doit, s'il le peut, à toucher fortement les âmes; mais que ce soit en vivifiant, en développant l'idéal de justice et de bonté que chacune porte en elle, et non en les plongeant à l'étroit dans un idéal de passions factices; que ce soit en élevant notre raison, et non en l'offusquant, et non en exigeant d'elle d'humilians sacrifices, au profit de notre mollesse et de nos préjugés!

Pour terminer cette lettre déjà si longue, permettez-moi, Monsieur, de vous exprimer un sentiment bien agréable que m'a fait éprouver l'article dans lequel vous avez combattu mes opinions littéraires.

En examinant le travail d'un étranger, qui n'a pas l'honneur d'être connu personnellement de vous, vous y avez repris ce qui vous a paru contraire à l'idée que vous avez de la perfection dramatique; mais vos critiques, adoucies même par des encouragemens flatteurs, ne sont conçues, pour ainsi dire, que dans l'intérêt universel de la littérature. On n'y voit aucune trace de cet esprit d'aversion et de dédain avec lequel on a traité trop souvent, dans tous les pays, les littératures étrangères. Vous combattez même, Monsieur, pour les foyers poétiques de l'Italie, en homme qui voudrait voir dans tous les pays la perfection de l'art, et qui la regarde, partout où elle se trouve, comme la richesse de tous, comme un patrimoine acquis à toute intelligence capable de l'apprécier. Je ne vous ferai pas le tort de vous louer de cette disposition qui se manifeste partout dans votre écrit, puisque la disposition contraire est injuste et absurde; mais je ne puis ni ne veux me défendre de l'impression heureuse que toute âme honnête éprouve sans doute en voyant ce besoin de bienveillance et de justice devenir de jour en jour plus général en France et en Italie, et succéder à des haines littéraires que leur extrême ridicule n'empêchait pas d'être affligeantes. Il n'y a

pas long-temps encore que juger avec impartialité les génies étrangers attirait le reproche de manquer de patriotisme; comme si ce noble sentiment pouvait être fondé sur la supposition absurde d'une perfection exclusive, et obliger, par conséquent, quelqu'un à prendre une jalousie stupide pour base de ses jugemens; comme si le cœur humain était si resserré pour les affections sympathiques qu'il ne pût fortement aimer sans haïr; comme si les mêmes douleurs et la même espérance, le sentiment de la même dignité et de la même faiblesse, le lien universel de la vérité, ne devaient pas plus rapprocher les hommes, même sous les rapports littéraires, que ne peuvent les séparer la différence de langage et quelques degrés de latitude. C'est une considération pénible, mais vraie, que des écrivains distingués, que ceux-là même qui auraient dû se servir de leur ascendant pour corriger le public de cet égoïsme prétendu national, aient, au contraire, cherché à le renforcer; mais le sens commun des peuples et un sentiment prépondérant de concorde, ont vaincu les efforts et trompé les espérances de la haine. L'Italie a donné naguère un exemple consolant de cette disposition. Un homme célèbre, et qu'elle était accoutumée à écouter avec la plus grande déférence, avait annoncé qu'il laissait après lui un écrit où il avait consigné ses sentimens les plus intimes. Le *Misogallo* a paru, et la voix d'Alfieri, sa voix sortant du tombeau, n'a point eu d'éclat en Italie, parce qu'une voix plus puissante s'élevait, dans tous les cœurs, contre un ressentiment qui aspirait à fonder le patriotisme sur la haine. La haine pour la France! pour cette France illustrée par tant de génie et par tant de vertus! d'où sont sortis tant de vérités et tant d'exemples! pour cette France que l'on ne peut voir sans éprouver une affection qui ressemble à l'amour de la patrie, et que l'on ne peut quitter sans qu'au souvenir de l'avoir habitée il ne se mêle quelque chose de mélancolique et de profond qui tient des impressions de l'exil!....

FIN DE LA LETTRE A M. C***.

DEL ROMANZO STORICO

E, IN GENERE,

DE' COMPONIMENTI MISTI DI STORIA E D'INVENZIONE.

Intelligo te, frater, alias in historia leges observandas putare, alias in poemate.

Cic. De Legibus, I, 1.

AVVERTIMENTO.

ıtore sarebbe in un bell'impegno se dovesse sostenere
dottrine esposte nel Discorso che segue, vadano
ırdo con la Lettera che precede. Può dir solamente
ıe ha mutato opinione, non fu per tornare indietro.
questo andare avanti sia stato un progresso nella
o un precipizio nell'errore, ne giudicherà il lettore
o, quando gli paia che la materia e il lavoro possano
re un giudizio qualunque.

DEL ROMANZO STORICO

E, IN GENERE,

MPONIMENTI MISTI DI STORIA E D'INVENZIONE.

PARTE PRIMA.

manzo storico va soggetto a due critiche diverse, anzi diretta-
pposte; e siccome esse riguardano, non già qualcosa d'acces-
ıa l'essenza stessa d'un tal componimento; così l'esporle e l'esa-
ci pare una bona, se non la migliore maniera d'entrare, senza
li, nel vivo dell'argomento.
ıi dunque si lamentano che, in questo o in quel romanzo storico,
a o in quella parte d'un romanzo storico, il vero positivo non
distinto dalle cose inventate, e che venga, per conseguenza, a
uno degli effetti principalissimi d'un tal componimento, come
di dare una rappresentazione vera della storia.
ıettere in chiaro quanta ragione possano avere, bisognerà dire
di più di quello che dicono; senza però dir nulla che non sia
e sottinteso in quello che dicono. E noi crediamo di non far
e svolgere i motivi logici di quel loro lamento, facendoli parlar
ıaziente, voglio dire all'autore:
ntento del vostro lavoro era di mettermi davanti agli occhi, in
na nova e speciale, una storia più ricca, più varia, più compita
ı che si trova nell'opere a cui si dà questo nome più comune-
e come per antonomasia. La storia che aspettiamo da voi non è
ınto cronologico di soli fatti politici e militari e, per eccezione,
he avvenimento straordinario d'altro genere; ma una rappresen-
più generale dello stato dell'umanità in un tempo, in un luogo,

naturalmente più circoscritto di quello in cui si distendono ordinariamente i lavori di storia, nel senso più usuale del vocabolo. Corre tra questi e il vostro la stessa differenza, in certo modo, che tra una carta geografica, dove sono segnate le catene de' monti, i fiumi, le città, i borghi, le strade maestre d'una vasta regione, e una carta topografica, nella quale, e tutto questo è più particolarizzato (dico quel tanto che ne può entrare in uno spazio molto più ristretto di paese), e ci sono di più segnate anche le alture minori, e le disuguaglianze ancor meno sensibili del terreno, e i borri, le gore, i villaggi, le case isolate, le viottole. Costumi, opinioni, sia generali, sia particolari a questa o a quella classe d'uomini; effetti privati degli avvenimenti pubblici che si chiamano più propriamente storici, e delle leggi, o delle volontà de' potenti, in qualunque maniera siano manifestate; insomma tutto ciò che ha avuto di più caratteristico, in tutte le condizioni della vita, e nelle relazioni dell'une con l'altre, una data società, in un dato tempo; ecco ciò che vi siete proposto di far conoscere, per quanto siete arrivato, con diligenti ricerche, a conoscerlo voi medesimo. E il diletto che vi siete proposto di produrre, è quello che nasce naturalmente dall'acquistare una tal cognizione, e dall'acquistarla per mezzo d'una rappresentazione, dirò così, animata, e in atto.

« Posto ciò, quando mai il confondere è stato un mezzo di far conoscere? Conoscere è credere; e per poter credere, quando ciò che mi viene rappresentato so che non è tutto ugualmente vero, bisogna appunto ch'io possa distinguere. E che? volete farmi conoscere delle realtà, e non mi date il mezzo di riconoscerle per realtà? Perchè mai avete voluto che queste realtà avessero una parte estesa e principale nel vostro componimento? perchè quel titolo di storico, attaccatoci per distintivo, e insieme per allettamento? Perchè sapevate benissimo che, nel conoscere ciò che è stato davvero, e come è stato davvero, c'è un interesse tanto vivo e potente, come speciale. E dopo aver diretta e eccitata la mia curiosità verso un tale oggetto, credereste di poterla soddisfare col presentarmene uno che potrà esser quello, ma potrà anche essere un parto della vostra inventiva?

« E notate che, col farvi questa critica, intendo di farvi anche un complimento: intendo di parlar con uno scrittore che sa e sceglier bene i suoi argomenti, e maneggiarli bene. Se si trattasse d'un romanzo noioso, pieno di fatti ordinari, possibili in qualunque tempo, e perciò non notabili in veruno, avrei chiuso il libro senza curarmi d'altro. Ma appunto perchè il fatto, il personaggio, la circostanza, il modo, le conseguenze che mi rappresentate, attirano e trattengono fortemente la mia

attenzione, nasce in me tanto più vivo, più inquieto e, aggiungo, più ragionevole il desiderio di sapere se devo vederci una manifestazione reale dell'umanità, della natura, della Provvidenza, o solamente un possibile felicemente trovato da voi. Quando uno che abbia la riputazione di piantar carote, vi racconti una novità interessante, dite di saperla? rimanete appagato? Ora voi (quando scrivete un romanzo, s'intende) siete simile a lui, cioè uno che racconta ugualmente il vero e il falso; e se non mi fate distinguere l'uno dall'altro, mi lasciate come mi lascia lui.

« Istruzione e diletto erano i vostri due intenti; ma sono appunto così legati, che, quando non arrivate l'uno, vi sfugge anche l'altro; e il vostro lettore non si sente dilettato, appunto perchè non si trova istruito. »

Potrebbero sicuramente dir la cosa meglio; ma, anche dicendola così, bisogna confessare che hanno ragione.

Ci sono però, come abbiamo detto da principio, degli altri, che vorrebbero tutt'il contrario. Si lamentano in vece che, in questo o in quel romanzo storico, in questa o in quella parte d'un romanzo storico, l'autore distingua espressamente il vero positivo dall'invenzione: la qual cosa, dicono, distrugge quell'unità che è la condizione vitale di questo, come d'ogni altro lavoro dell'arte. Cerchiamo di vedere un po' più in particolare su cosa si fondi anche quest'altro lamento.

« Qual è, mi par che vogliano dire, la forma essenziale del romanzo storico? Il racconto; e cosa si può immaginare di più contrario all'unità, alla continuità dell'impressione d'un racconto, al nesso, alla cooperazione, al *coniurat amice* [1] di ciascheduna parte nel produrre un effetto totale, che l'essere alcune di queste parti presentate come vere, e altre come un prodotto dell'invenzione? Queste, se avete saputo inventare a modo, saranno affatto simili a quelle, meno appunto l'esser vere, meno la qualità speciale, incomunicabile, di cose reali. Ora, col manifestare una tal qualità in quelle che l'hanno, voi levate al vostro racconto la sua unica ragion d'essere, sostituendo a ciò che i diversi suoi materiali hanno d'omogeneo, di comune, ciò che hanno di repugnante, d'inconciliabile. Dicendomi espressamente, o facendomi intendere in qualunque maniera, che la tal cosa è di fatto, mi forzate a riflettere (e cos'importa che non sia questa la vostra intenzione?), che l'antecedenti non lo erano, che le susseguenti non lo saranno; che a quella conviene l'assentimento che si dà al vero positivo, e che a queste

[1] Horat., Art. Poet., v. 411.

non può convenire se non quell' altro assentimento, di tutt'altro genere, che si dà al verosimile; e quindi, che la forma narrativa, applicata ugualmente all'una e all'altre, è per quella la forma propria e naturale, per l'altre una forma convenzionale e fattizia: che vuol dire una forma contraddittoria per l' insieme.

« E vedete se la contradizione potrebbe esser più strana. Quest'unità, quest'omogeneità dell'insieme, la riguardate anche voi come una cosa importantissima, giacchè, dall'altra parte, fate di tutto per ottenerla. Quella lode che Orazio dà all'autore dell' Odissea:

E mentisce così, col falso il vero
Sa in tal guisa intrecciar, che corrisponde
Sempre al principio il mezzo, al mezzo il fine [1],

fate anche voi di tutto per meritarla, scegliendo e dal reale e dal possibile le cose che possano accordarsi meglio tra di loro. E con qual fine, se non perchè la mente del lettore, soggiogata, portata via dall' arte, possa, diremo così, accettarle per una cosa sola come le sono presentate? E venite poi a disfare voi medesimo il vostro lavoro, separando materialmente ciò che avete formalmente riunito! Quell' illusione che è lo sforzo e il premio dell'arte, quell'illusione così difficile a prodursi e a mantenersi, la distruggete voi medesimo, nell'atto del produrla! Non vedete che c'è ripugnanza tra il concetto e l'esecuzione? che con de' pezzetti di rame e de' pezzetti di stagno, congegnati insieme, non si fa una statua di bronzo? »

E a questi cosa risponderemo? In verità, non trovo che si possa dir altro, se non che hanno ragione.

Un mio amico, di cara e onorata memoria, raccontava una scena curiosa, alla quale era stato presente in casa d' un giudice di pace in Milano, val a dire molt'anni fa. L'aveva trovato tra due litiganti, uno de' quali perorava caldamente la sua causa; e quando costui ebbe finito, il giudice gli disse: avete ragione. Ma, signor giudice, disse subito l'altro, lei mi deve sentire anche me, prima di decidere. È troppo giusto, rispose il giudice: dite pur su, che v'ascolto attentamente. Allora quello si mise con tanto più impegno a far valere la sua causa; e ci riuscì così bene, che il giudice gli disse: avete ragione anche voi. C'era lì accanto un suo bambino di sette o ott'anni, il quale, giocando pian piano con

1 *Atque ita mentitur, sic veris falsa remiscet,*
Primo ne medium, medio ne discrepet imum.
Horat., Art. Poet., v. 151. La traduzione citata nel testo è del Metastasio.

non so qual balocco, non aveva lasciato di stare anche attento al contradittorio; e a quel punto, alzando un visino stupefatto, non senza un certo che d'autorevole, esclamò: ma babbo! non può essere che abbiano ragione tutt' e due. Hai ragione anche tu, gli disse il giudice. Come poi sia finita, o l'amico non lo raccontava, o m'è uscito di mente; ma è da credere che il giudice avrà conciliate tutte quelle sue risposte, facendo vedere tanto a Tizio, quanto a Sempronio, che, se aveva ragione per una parte, aveva torto per un' altra. Così faremo anche noi. E lo faremo in parte con gli argomenti stessi de' due avversari; ma per cavarne una conseguenza diversa e da quella degli uni, e da quella degli altri.

Quando voi, diremo ai primi, pretendete che l'autore d' un romanzo storico vi faccia distinguere in esso ciò che è stato realmente, da ciò che è di sua invenzione, non avete certamente pensato se ci sia la maniera di servirvi. Gli prescrivete l' impossibile, niente meno. E per esserne convinti, basta che badiate un momento come queste cose devono esserci mescolate, affinchè possano far parte d'un racconto medesimo. Per circostanziare, verbigrazia, gli avvenimenti storici, coi quali l'autore abbia legata la sua azione ideale (e voi approvate dicerto, che in un romanzo storico entrino avvenimenti storici), dovrà mettere insieme e circostanze reali, cavate dalla storia o da documenti di qualunque genere; perchè qual cosa potrebbe servir meglio a rappresentare quegli avvenimenti nella loro forma vera, e dirò così, individuale? e circostanze verosimili, inventate da lui; perchè volete che vi dia, non una mera e nuda storia, ma qualcosa di più ricco, di più compito; volete che rifaccia in certo modo le polpe a quel carcame, che è, in così gran parte, la storia. Per le stesse ragioni, ai personaggi storici (e voi siete ben contento di trovare in un romanzo storico de' personaggi storici) farà dire e fare, e cose che hanno dette e fatte realmente, quand' erano in carne e ossa, e cose immaginate da lui, come convenienti al loro carattere, e insieme a quelle parti dell'azione ideale, nelle quali gli è tornato bene di farli intervenire. E reciprocamente, ne' fatti inventati da lui, metterà naturalmente circostanze ugualmente inventate, e anche circostanze cavate da fatti reali di quel tempo e di quel luogo; perchè qual mezzo più naturale per farne azioni che abbiano potuto essere in quel tempo, in quel luogo? Così a' suoi personaggi ideali darà parole e azioni ugualmente ideali, e insieme parole e azioni che trovi essere state dette e fatte da uomini di quel luogo e di quel tempo: ben contento di poter rendere più verosimili le sue idealità coi propri elementi del vero. E basta questo per farvi vedere che non potrebbe fare

tra queste cose la distinzione che voi gli chiedete, o piuttosto non potrebbe tentar di farla, se non spezzando il racconto, non dico ogni tanto, ma ogni momento, più volte in una pagina, non di rado in un solo periodo, per dire: questo è positivo, cavato da memorie degne di fede; questo è di mia invenzione, ma dedotto da fatti positivi; queste parole furono dette realmente dal personaggio a cui le attribuisco, ma furono dette in tutt' altra occasione, in circostanze che non entrano nel mio romanzo; quest' altre che metto in bocca a un personaggio immaginario, furono dette realmente da un uomo reale; ovvero, erano discorsi che correvano per le bocche di molti; e via discorrendo. Dareste voi a un componimento così fatto il nome di romanzo? O trovereste che meritasse un nome qualunque? O piuttosto si può egli concepire un componimento così fatto?

Forse mi direte che non v' è mai passato per la mente di chieder tanto. E lo credo; ma qui si tratta di vedere, non solo cosa esprimano direttamente le vostre parole, ma anche cosa importino logicamente. Siano molti o pochi i casi in cui vorreste che l' autore vi facesse distinguere ciò che c'è di reale nel suo racconto; foss'anche un caso solo; perchè lo vorreste? per un vostro capriccio? No, di certo, ma per una bonissima ragione, e l'avete detta voi: perchè la realtà, quando non è rappresentata in maniera che si faccia riconoscere per tale, nè istruisce, nè appaga. Ed è forse una ragione particolare a que' casi, o a quel caso? Tutt' altro: è, di sua natura, una ragione generale, comune a tutti i casi simili. Se dunque vengono altri a lamentarsi di provare lo stesso dispiacevole effetto in altre parti del componimento, non vi par egli che le loro lagnanze meritino soddisfazione al pari delle vostre? Dovete dir di sì, poichè sono fondate su quella ragione medesima: l'esigenza della realtà. Vedete dunque che, imponendo al romanzo storico di farla distinguere o qua o là, gl'imponete in sostanza di farla distinguer per tutto: cosa impossibile, come ho dimostrato, o piuttosto v'ho fatto osservare.

Ecco ora cosa si può dire agli altri:

Il distinguere in un romanzo storico la realtà dall'invenzione, distrugge, secondo voi, l'omogeneità dell' impressione, l'unità dell'assentimento. Ma, di grazia, come si può distruggere ciò che non è? Non vedete che questa distinzione si trova negli elementi necessari e, dirò così, nella materia prima d' un tal componimento? Quando, per esempio, l' Omero del romanzo storico fa entrare nel Wawerley il principe Odoardo, e il suo sbarco in Scozia; in un altro componimento, Maria Stuarda, e la sua fuga dal castello di Lockleven; in un altro, Luigi XI re di Francia, e il suo soggiorno a Plessis-lez-Tours; in un altro, Riccardo Cor di

leone, e la sua spedizione in Terra Santa, e via discorrendo; non fa nulla dal canto suo per avvertirvi che si tratta di persone reali e di fatti reali. Sono loro che si presentano con questo carattere; sono loro che richiedono assolutamente, e ottengono inevitabilmente quell'assentimento *sui generis*, esclusivo, incomunicabile, che si dà alle cose apprese come cose di fatto: assentimento che chiamerò storico, per opporlo all' altro, ugualmente *sui generis*, esclusivo, incomunicabile, che si dà alle cose apprese come meramente verosimili, e che chiamerò assentimento poetico. Anzi, il male era già fatto prima che que' personaggi comparissero in scena. Prendendo in mano un romanzo storico, il lettore sa benissimo che ci troverà *facta atque infecta*[1], e cose avvenute e cose inventate, cioè due oggetti diversi dei due diversi, anzi opposti assentimenti. E voi accusate l' autore di far nascere una tale discordia, e gli prescrivete di mantenere nel corso dell' opera un' unità ch' era già stata portata via dal titolo!

Forse mi direte, anche voi, ch' io esagero le vostre pretensioni; che l'esserci in una cosa degl' inconvenienti inevitabili non è una ragione di aggiungercene degli altri; che, se quell' omogeneità d'assentimento desiderata dall'arte non si può ottenere così interamente, è però un danno gratuito il diminuirla; che, con quell' avvertire espressamente, o col far intendere che la tale o tal altra cosa è positivamente vera, l' autore fa nascere degli assentimenti storici, opposti all'intento dell'arte, dove forse non nascerebbero.

Può darsi; ma cosa potrebbe nascere in vece? Due cose sole, cioè o l'una o l'altra di due cose, opposte nè più nè meno all'intento dell'arte: l' inganno, o il dubbio.

Può darsi, dico, che il lettore, se non fosse stato avvertito che la cosa raccontata era realmente avvenuta, l'avrebbe presa, e se la sarebbe goduta per una bella invenzione poetica. Ma è forse a questo, che l'arte aspira? Bello sforzo, in verità, bella operazione dell'arte, quella che consistesse, non nell' ideare cose verosimili, ma nel lasciar ignorare che le cose presentate da essa sono reali! E bell' effetto dell' arte, quello che dovesse dipendere da un' ignoranza accidentale! giacchè, se nell'atto che quel lettore si sta godendo la supposta invenzione poetica, viene uno e gli dice: sappiate che è un fatto positivo, cavato dal tal documento; ecco il pover' uomo trasportato di peso dagli spazi della poesia nel campo della storia. L'arte è arte in quanto produce, non un effetto qualunque, ma un effetto definitivo. E, intesa in questo senso, è non solo sensata,

[1] *Sacri igitur vates, facta atque infecta canentes*... Vida, Poetic., Lib. III, v. 112.

ma profonda quella sentenza, che il vero solo è bello; giacchè il verosimile (materia dell'arte) manifestato e appreso come verosimile, è un vero, diverso bensì, anzi diversissimo dal reale[1], ma un vero veduto dalla mente per sempre o, per parlar con più precisione, immutabilmente: è un oggetto che può bensì esserle trafugato dalla dimenticanza, ma che non può esser distrutto dal disinganno. Nulla può fare che una bella figura umana, ideata da uno scultore, cessi d'essere un bel verosimile: e quando la statua materiale, in cui era attuata, venga a perire, perirà bensì con essa la cognizione accidentale di quel verosimile, non, certamente, la sua incorruttibile entità. Ma se uno, vedendo, da lontano e al barlume, un uomo ritto e fermo su un edifizio, in mezzo a delle statue, lo prendesse per una statua anche lui, vi pare che sarebbe un effetto d'arte?

L'altra cosa che potrebbe nascere è che il lettore, non avvertito dall'autore, che una o un'altra cosa, la quale eccita particolarmente la sua attenzione, è cosa di fatto; ma avvertito dalla natura o, per dir meglio, dall'assunto del componimento, che può benissimo esser cosa di fatto, rimanga in dubbio, esiti; e certo senza sua colpa, come contro sua voglia. Assentire, assentir rapidamente, facilmente, pienamente, è il desiderio d'ogni lettore, meno chi legga per criticare. E si assente con piacere, tanto al puro verosimile, quanto al vero positivo; ma, l'avete detto voi, con assentimenti diversi, anzi opposti; e, aggiungo io, con una condizione uguale in tutt'e due i casi; cioè che la mente riconosca nell'oggetto che contempla, o l'una o l'altra essenza, per poter prestare o l'uno o l'altro assentimento. Dissimulando la realtà della cosa raccontata, l'autore sarebbe riuscito, secondo il vostro desiderio, a impedire un assentimento storico, ma levando insieme al lettore il mezzo di prestarne uno qualunque. Effetto contrario anch'esso, quanto si possa dire, all'intento dell'arte; poichè, qual cosa più contraria all'unità, all'omogeneità dell'assentimento, che la mancanza dell'assentimento?

Ed è appunto per prevenire e l'inganno di cui ho parlato sopra, e questa esitazione; è per non fare al lettore una miserabile marachella, o per servire a un suo probabile desiderio, per non lasciar senza risposta una sua tacita interrogazione, che un autore può essere, in questo o in quel caso, tentato fortemente, e come strascinato a distinguere espressamente la realtà: è perchè sente quanto manchi alla cosa rappresentata, mancandole la manifestazione d'una qualità di questa sorte. Non dico che faccia bene; non nego che faccia una cosa direttamente, manifestamente

1 Vedi il Dialogo che segue questo discorso.

contraria all'unità del componimento: dico che il lasciar lui di farla non servirebbe ad ottenere questa unità. Fa come il povero maestro Iacopo del Molière, che si presenta, ora con la giacchetta di cuoco, ora col camiciotto di cocchiere, perchè l'Avaro, suo padrone, vuol che faccia tutt'e due i mestieri, e lui ha accettata una tal condizione.

Ricapitolando ora tutti questi pro e contro, ci pare di poter concludere: che hanno ragione e gli uni nel volere che la realtà storica sia sempre rappresentata come tale, e gli altri, nel volere che un racconto produca assentimenti omogenei; ma che hanno torto e gli uni e gli altri nel volere e questo e quell'effetto dal romanzo storico, mentre il primo è incompatibile con la sua forma, che è la narrativa; il secondo co' suoi materiali, che sono eterogenei. Chiedono cose giuste, cose indispensabili; ma le chiedono a chi non le può dare.

Ma se fosse così, ci si dirà ora, sarebbe in ultimo il romanzo storico che avrebbe torto per ogni verso.

Questa è appunto la nostra tesi. Volevamo dimostrare, e crediamo d'aver dimostrato, che è un componimento, nel quale riesce impossibile ciò che è necessario; nel quale non si possono conciliare due condizioni essenziali, e non si può nemmeno adempirne una, essendo inevitabile in esso e una confusione repugnante alla materia, e una distinzione repugnante alla forma; un componimento, nel quale deve entrare e la storia e la favola, senza che si possa nè stabilire, nè indicare in qual proporzione, in quali relazioni ci devano entrare; un componimento insomma, che non c'è il verso giusto di farlo, perchè il suo assunto è intrinsecamente contradittorio. Gli chiedon troppo; ma troppo in ragion di che? Della sua possibilità? Verissimo; ma ciò appunto dimostra il vizio radicale del suo assunto, perchè, in ragione delle cose, chiedere al vero di fatto, che sia riconoscibile, e chiedere a un racconto, che produca assentimenti omogenei, è chiedere quello che ci vuole per l'appunto. Sono due cose incompatibili; ma dove? Nel romanzo storico? Verissimo ancora; ma peggio per il romanzo storico; perchè, in sè, sono due cose fatte apposta per andare insieme. E se ci fosse bisogno d'addurre le prove d'una tal verità, le troveremmo subito in uno de' due generi di lavoro, che il romanzo storico contraffà e confonde, voglio dire la storia. Questa infatti si propone appunto di raccontare de' fatti reali, e di produrre per questo mezzo un assentimento omogeneo, quello che si dà al vero positivo.

Ma, potrà qui forse opporre qualcheduno, s'ottiene egli codesto dalla storia? Produce essa una serie d'assentimenti risoluti e ragionevoli? O non lascia spesso ingannati quelli che sono facili a credere, e dubbiosi

quelli che sono inclinati a riflettere? E indipendentemente dalla volontà d'ingannare, quali sono le storie composte da uomini, dove si possa esser certi di non trovare altro che la verità netta e distinta?

Certo, risponderemo, non mancano nella storia fandonie, anzi bugie. Ma è colpa dello storico, e non condizione del componimento. Quando d'uno storico si dice che fa la frangia alle cose, che vi fa un pasticcio di fatti e d'invenzioni, che non si sa cosa credergli, s'intende fargli carico d'una cosa che aveva il mezzo di schivare. E infatti il mezzo c'era, sicuro quanto facile; giacchè, qual cosa più facile che l'astenersi dall'inventare? Vedete se vi pare che l'autore del romanzo storico possa far uso di questo mezzo, per schivar, quanto è in lui, d'ingannare il lettore.

È certo ugualmente, che anche dallo storico più coscienzioso, più diligente, non s'avrà, a gran pezzo, tutta la verità che si può desiderare, nè così netta come si può desiderare. Ma anche qui non è colpa dell'arte: è difetto della materia. Perchè un'arte sia buona e ragionevole, non si richiede che sia propria ad ottenere interamente e perfettamente il suo fine: non ce ne sono di tali. Arte buona e ragionevole è quella che, proponendosi un fine sensato, adopra i mezzi più adattati a ottenerlo fin dove si può, i mezzi che sarebbero adattati a ottenerlo interamente, ne' limiti delle facoltà umane, quando ci fosse la materia corrispondente. De' fatti reali, dello stato dell'umanità in certi tempi, in certi luoghi, è possibile acquistare e trasmettere una cognizione, non perfetta, ma effettiva: ed è ciò che si propone la storia: intendo sempre la storia in buone mani. Non arriva fin dove vorrebbe; ma non ne sta volontariamente indietro un passo. Non supera a gran pezzo, tutte le difficoltà; ma si guarda bene di crearne veruna. Vi lascia anch'essa qualche volta nel dubbio; ma quando ci si trova essa medesima. Anzi (perchè a chi è nella strada giusta, tutto viene a proposito), anche del dubbio la storia si serve. Non solo lo confessa apertamente, ma, all'occorrenza, lo promove, lo sostiene, cerca di sostituirlo a delle false persuasioni. Vi fa dubitare, perchè ha voluto che dubitaste; non come il romanzo storico, per avervi eccitato ad assentire, sottraendovi insieme ciò ch'era necessario a determinar l'assentimento. Nel dubbio provocato dalla storia, lo spirito riposa, non come al termine del suo desiderio, ma come al limite della sua possibilità: ci s'appaga, dirò così, come in un atto relativamente finale, nel solo atto bono che gli sia dato di fare. Nel dubbio eccitato dal romanzo storico, lo spirito in vece s'inquieta, perchè nella materia che gli è presentata vede la possibilità d'un atto ulteriore, del quale gli è nello stesso tempo creato il desiderio, e

trafugato il mezzo. Credo che non ci sarà alcun autore di romanzi storici, o anche d'un solo romanzo storico, a cui non sia capitato qualche volta di sentirsi domandare se il tal personaggio, il tal fatto, la tale circostanza fosse cosa vera, o di sua invenzione. E credo ugualmente, che avrà detto tra sè: Ah traditore! sotto la forma d'una domanda innocente, tu mi fai una critica velenosa: mi protesti in fondo, che il libro t'ha lasciato, anzi t'ha dato il bisogno di tirar l'autore per il mantello. So bene che è merito d'un libro il dar la volontà di sapere più di quello che insegna; ma costì è un'altra faccenda. Le cose che tu desideri di sapere sono cose di cui t'ho parlato; mi chiedi, non d'aggiungere, ma di disfare.

Non sarà fuor di proposito l'osservare che, anche del verosimile la storia si può qualche volta servire, e senza inconveniente, perchè lo fa nella buona maniera, cioè esponendolo nella sua forma propria, e distinguendolo così dal reale. E lo può fare senza che ne sia offesa l'unità del racconto, per la ragione semplicissima che quel verosimile non entra a farne parte. È proposto, motivato, discusso, non raccontato al pari del positivo, e insieme col positivo, come nel romanzo storico. E non c'è nemmeno pericolo che ne rimanga offesa l'unità del componimento; poichè qual legame più naturale, qual più naturale continuità, per così dire, di quella che si trova tra la cognizione e l'induzione? Quando la mente riceve la notizia d'un positivo che eccita vivamente la sua attenzione, ma una notizia tronca e mancante di parti o essenziali, o importanti, è inclinata naturalmente a rivolgersi a cose ideali che abbiano con quel positivo, e una relazione generale di compossibilità, e una relazione speciale o di causa, o d'effetto, o di mezzo, o di modo, o d'importante concomitanza, che ci hanno dovuta avere le cose reali di cui non è rimasta la traccia. È una parte della miseria dell'uomo il non poter conoscere se non qualcosa di ciò che è stato, anche nel suo piccolo mondo; ed è una parte della sua nobiltà e della sua forza il poter congetturare al di là di quello che può sapere. La storia, quando ricorre al verosimile, non fa altro che secondare o eccitare una tale tendenza. Smette allora, per un momento, di raccontare, perchè il racconto non è, in quel caso, l'istrumento bono, e adopra in vece quello dell'induzione: e in questa maniera, facendo ciò che è richiesto dalla diversa ragione delle cose, viene anche a fare ciò che conviene al suo novo intento. Infatti, per poter riconoscere quella relazione tra il positivo raccontato e il verosimile proposto, è appunto una condizione necessaria, che questi compariscano distinti. Fa, a un di presso, come chi, disegnando la pianta d'una città, ci aggiunge, in diverso colore, strade,

piazze, edifizi progettati; e col presentar distinte dalle parti che sono, quelle che potrebbero essere, fa che si veda la ragione di pensarle riunite. La storia, dico, abbandona allora il racconto, ma per accostarsi, nella sola maniera possibile, a ciò che è lo scopo del racconto. Congetturando, come raccontando, mira sempre al reale: lì è la sua unità. Dove se ne va, o piuttosto, come si forma quella del romanzo storico, che erra tra due mire opposte?

Ci si permetta di prevenir qui un'altra obiezione, ancor meno fondata, ma pure da temersi, perchè, in tutte le occasioni simili a questa, non manca mai. Si tratta del romanzo storico, ci si potrà dire, e voi lo paragonate alla storia, dimenticando che sono due specie di lavori, che hanno due intenti, in parte simili bensì, ma in parte affatto diversi.

Ci vuol poco a vedere che una tale obiezione non si fonda che su una petizione di principio. Certo, se il romanzo storico avesse un suo intento, più o meno diverso da quello della storia, ma ugualmente logico, sarebbe una stravaganza l'opporgli l'intento e le leggi della storia. Ma la questione è appunto se il romanzo storico abbia un suo intento logico, e quindi ottenibile; e se possa, per conseguenza, avere delle sue leggi particolari, ordinate a quell'intento. L'intento d'un'arte è condizionato alla materia, o a ciascheduna delle materie che adopra; e aver veduto quali siano le condizioni ingenite e necessarie d'una materia, in un'arte qualunque, è averlo veduto per tutte l'arti esistenti e possibili, che vogliano servirsi della materia medesima. Poichè il romanzo storico prende come parte della sua materia quella che è la propria e natural materia della storia, bisogna bene che, per questa parte, sia messo a paragone con essa. Non è per cagione del titolo, nè della forma, nè dell'assunto dell'opera, che della verità storica non si può far altro di bono, se non rappresentarla più distintamente che si può; è per la natura della verità storica. Anche l'alchimia aveva un suo intento, diverso in parte da quello della chimica: non le mancava altro, che d'ottenerlo; anch'essa supponeva che ci dovessero essere i mezzi adattati a quell'intento: non le mancava altro, che di trovarli. E nulla è stato più a proposito che l'opporle gli esperimenti e i raziocini della chimica, in quanto lavoravano tutt'e due sui metalli. E si veda come sarebbe parso strano se quella avesse risposto: Codesto anderà bene per la chimica; ma io mi chiamo l'alchimia.

Non ha il romanzo storico un intento suo proprio e insieme logico: ne contraffà due, come ho accennato. Certo, in questa proposizione = rappresentare, per mezzo d'un'azione inventata, lo stato dell'umanità, in un'epoca passata e storica, = c'è un'unità verbale e apparente. Ma la

cosa che sarebbe necessaria per costituirne l'unità razionale, voglio dire la corrispondenza d'un tal mezzo con un tal fine, c'è gratuitamente e falsamente supposta. Il mezzo, e l'unico mezzo che uno abbia di rappresentare uno stato dell'umanità, come tutto ciò che ci può essere di rappresentabile con la parola, è di trasmetterne il concetto quale è arrivato a formarselo, coi diversi gradi o di certezza o di probabilità che ha potuto scoprire nelle diverse cose, con le limitazioni, con le deficienze che ha trovato in esse, o piuttosto nella attualmente possibile cognizione di esse; è in somma, di ripetere agli altri l'ultime e vittoriose parole che, nel momento più felice dell'osservazione, s'è trovato contento di poter dire a sè medesimo. Ed è il mezzo di cui si serve la storia: chè, per storia, intendo qui, non la sola narrazione cronologica d'alcune specie di fatti umani, ma qualsisia esposizione ordinata e sistematica di fatti umani. È questa, dico, la storia che intendo d'opporre al romanzo storico; e che s'avrebbe ragione d'opporgli, quand'anche essa non fosse altro che possibile. Ma, del resto, chi non sa che ci sono molti lavori di questo genere, e alcuni lodati con gran ragione? lavori, lo scopo de' quali è appunto di far conoscere, non tanto il corso politico d'una parte dell'umanità, in un dato tempo, quanto il suo modo d'essere, sotto aspetti diversi e, più o meno, moltiplici. Trovate forse, che, in questo ramo principalmente, la storia sia rimasta indietro da ciò che un tale intento poteva richiedere, da ciò che i materiali, cercati e osservati con un proposito più vasto e più filosofico, potessero dare? che abbia trascurato d'occuparsi di certi fatti, o d'ordini interi di fatti, de' quali non sentiva l'importanza? che non abbia voluto osservare certe relazioni, certe dipendenze reciproche di certi fatti, che pure aveva raccolti, e che ha riferiti, ma come estranei gli uni agli altri, perchè, a prima vista, possono parer tali? Gridatela; ma raccomandatevi a lei, perchè è la sola che possa riparare le sue omissioni. E c'è qualcheduno che, vedendo in particolare questa possibilità di far meglio, intorno a uno o a un altro momento del passato storico, si metta a una nova ricerca? Bravo! *macte animo!* frughi ne' documenti di qualunque genere, che ne rimangano, e che possa trovare; faccia, voglio dire, diventar documenti anche certi scritti, gli autori de' quali erano lontani le mille miglia dall'immaginarsi che mettevano in carta de' documenti per i posteri; scelga, scarti, accozzi, confronti, deduca e induca; e gli si può star mallevadore, che arriverà a formarsi, di quel momento storico, concetti molto più speciali, più decisi, più interi, più sinceri di quelli che se ne avesse fino allora. Ma che altro vuol dir tutto questo, se non concetti più obbligati?

Che se, in vece di trattar col lettore come tratta con sè, di presentare agli altri intelletti, intatta e schietta, l'immagine che, in ricompensa delle sue ricerche e delle sue meditazioni, è apparsa al suo; la ripone, per spezzarla di nascosto, e fare, co'rottami di essa e con una materia di tutt'altra natura, qualcosa di più e di meglio; se, per renderla più animata, vuol farla vivere di due vite diverse; se prende per mezzo ciò che era il fine; allora la ragione delle cose, la quale non sa nulla di questi progetti, ed è avvezza bensì a mantenere, e con gran puntualità, i suoi impegni, ma non quelli degli altri, non solo non permette che da un tale impasto resulti una rappresentazione più compita d'uno stato reale dell'umanità, ma nemmeno quella meno particolarizzata, che poteva resultare dal ritratto sincero delle cose reali. Chè il positivo non è, riguardo alla mente, se non in quanto è conosciuto; e non si conosce, se non in quanto si può distinguerlo da ciò che non è lui; e quindi l'ingrandirlo con del verosimile, non è altro, in quanto all'effetto di rappresentarlo, che un ridurlo a meno, facendolo in parte sparire. Ho sentito parlare (cosa vecchia e vera anche questa) d'un uomo più economo che acuto, il quale s'era immaginato di poter raddoppiar l'olio da bruciare, aggiungendoci altrettanta acqua. Sapeva bene che, a versarcela semplicemente sopra, l'andava a fondo, e l'olio tornava a galla; ma pensò che, se potesse immedesimarli mescolandoli e dibattendoli bene, ne resulterebbe un liquido solo, e si sarebbe ottenuto l'intento. Dibatti, dibatti, riuscì a farne un non so che di brizzolato, di picchiettato, che scorreva insieme, e empiva la lucerna. Ma era più roba, non era olio di più; anzi, riguardo all'effetto di far lume, era molto meno. E l'amico se n'avvide, quando volle accendere lo stoppino.

Ho serbata per l'ultima l'obiezione più tremenda e più inevitabile: il fatto. Tutte codeste, mi sento dire, saranno belle teorie; ma il fatto le manda a monte. Mi sapreste indicare, tra l'opere moderne e antiche, molte opere più lette, e con più piacere e ammirazione, de' romanzi storici d'un certo Walter Scott? Voi volete dimostrare, con questo e con quell'argomento, che non devano poter produrre un tal effetto. Ma se lo producono.

Obiezione, però, tremenda solamente in apparenza; giacchè tutta la sua forza è riposta in un equivoco, cioè nel chiamar fatto una cosa che si sta facendo. Che quei romanzi siano piaciuti, e non senza di gran perchè, è un fatto innegabile, ma è un fatto di que'romanzi, non il fatto del romanzo storico: che poi questa specie di componimento continui a piacere, quindi a esser coltivata, è la questione, e non il fatto. In questa, come in tante altre cose, il fatto d'un tempo non è certamente

una malleveria del fatto avvenire; e gli esempi di giudizi d'un'età cassati da un'altra sono troppi e troppo spesso rammentati perchè ci sia bisogno d'allegarne. Che se, rammentandoli così spesso, e con tanto compatimento, non badiamo poi abbastanza al pericolo di darne de'novi, è perchè, ne'giudizi attuali, ci par di vedere qualcosa di più maturo, di più autorevole, di definitivo. E non c'è da maravigliarsene: sono i nostri. Per compatire quelli del tempo passato, siamo la posterità, che non è poco; per fidarci de'nostri, siamo il secolo, che non è meno.

Tra quegli esempi notissimi, ci si permetta però di citarne uno che ha un'analogia importante col nostro argomento. Qual voga maggiore di quella ch'ebbero i romanzi storico-eroico-erotici (non saprei come chiamarli con un nome solo) di M.elle Scuderi, e d'alcuni suoi antecessori e successori meno famosi? e non già in un paese o in un secolo rozzo, poichè era la Francia del tempo di Luigi XIV. Basti la testimonianza di Boileau, il quale, nel discorso premesso al dialogo dove canzona que'romanzi, confessa che, « essendo giovine quando facevano più furore, gli aveva letti con grand'ammirazione, come li leggeva ognuno, e gli aveva riguardati come capolavori della lingua francese [1]. »

Sarebbe certamente una stravaganza, ancora più che un'ingiustizia, il mettere que'lavori del pari co'lavori di Walter Scott. Ma, con tutta la distanza che passa, non solo tra questo e quegli autori, ma anche tra le due specie di componimenti, c'è tra queste, come ho accennato, un'analogia, anzi un'identità importante: l'essere ugualmente romanzi ne'quali ha parte la storia. E non si dica che, in que'primi, la storia non c'era messa che per pretesto, e quasi per burla; che nessuno badava alla storia nel leggere quelle strane vicende d'amori furibondi e platonici, e quelle dissertazioni e dispute sull'amore, più strane ancora delle vicende. Si supponga un poco, che M.elle Scuderi, in quella sua Clelia già tanto letta, e ancora rammentata ogni tanto, avesse dato il nome di Virginia alla donna oltraggiata da Sesto Tarquinio; avesse fatto di Porsena un re della Macedonia, o anche della Gallia Cisalpina; avesse fatto che, per fuggire dal campo nemico, l'eroina del titolo si buttasse a noto nell'Eufrate, o anche nel Po; e si pensi come sarebbe parso strano a que' lettori medesimi, per altro così tolleranti. Non era in essi un'intera e assoluta indifferenza per la veracità della storia ficcata in que'componimenti: era bensì, e solamente, una tolleranza molto maggiore di quella che ora è possibile. Badavano anche loro alla storia, leggendoli: e come

1 *Les héros de roman, Dialogue.* Il discorso fu scritto molt'anni dopo, e per una nova edizione.

no, poichè ce la volevano? Poichè, dico, s'accettavano dal pubblico, e con tanto gradimento, de' componimenti, ne'quali la storia entrava come una parte essenziale, ai quali la storia somministrava delle condizioni fondamentali, non solo di luogo e di tempo, ma di fatti e di persone; bisogna dire che in que' componimenti si voleva la storia. E non si poteva volerla senza badarci. Solo ci si badava meno di quello che ci si badi al presente.

Ora, come è nata una tale differenza? Di punto in bianco, e da un momento all'altro? Non fu così, nè poteva essere. Quella tolleranza andò gradatamente scemando: si volle sempre più storia, e in quel dipiù, una maggior quantità di circostanze storiche. E intendo qui parlare, non solo relativamente a quell' effimera e capricciosissima specie di componimenti, ma a qualunque specie di componimenti misti di storia e d' invenzione; come intendo parlare, non d' un progresso regolarmente continuo, d'una tendenza unanime, ma d'un progresso effettivo nell' insieme, d' una tendenza prevalente, facendo astrazione da quelle fermate temporanee, e da quegli accidentali passi indietro, che hanno luogo in qualunque corso d' idee e di fatti. La tolleranza, dico, andò scemando nel pubblico, e, parte in conseguenza di ciò, parte senza di ciò, ma sempre per la medesima cagione, andò scemando l'audacia negli scrittori. Fu qualche volta il pubblico (e in questo comprendo naturalmente, e come parte importante, i critici di professione), fu qualche volta il pubblico, che, mostrando o col biasimo o col disprezzo, di non poter più soffrire un tal grado, un tal modo d'alterazione della storia, obbligò gli scrittori a metterne di più, e con un maggior corredo di circostanze reali; furono qualche volta gli scrittori, che, o meditando in astratto sull' arte loro, o sentendo, nell' atto pratico della composizione, più vivamente de' loro antecessori o anche de' loro contemporanei, l'importanza e la connessione del vero storico, trovarono qualche nova maniera di dargli un po' più di posto ne' loro componimenti. E ognuno di questi progressi speciali, sia nella teoria, sia nella pratica, potè (come accade d'ogni ripiego a un inconveniente che, in quel momento, dia più nell'occhio) esser trovato bastante. Ma dopo qualche tempo, il desiderio della verità storica, desiderio sempre crescente, per ragioni indipendenti dall'arte, e accresciuto, relativamente all'arte, da quelle modificazioni medesime, fece sentire novi inconvenienti, e cercar novi ripieghi. Ognuna di quelle successive contentature fu un fatto; nessuna, il fatto: ognuna di quelle modificazioni fu un passo; nessuna fu, nè poteva esser l'arrivo. Poichè (siamo sempre lì) quale può essere il punto d'arrivo nella strada della verità storica, se non l'intera (relativamente, s'intende) e pura verità storica?

Nelle cose formate di parti consentanee, ogni miglioramento d'una parte qualunque serve a render più solido il tutto; in quelle composte d'elementi contrari e incompatibili, il miglioramento conduce alla distruzione.

E con questo siamo venuti a dichiarare espressamente (cosa, del resto, implicita in tutto il detto fin qui) che, opponendo al romanzo storico la contradizione innata del suo assunto, e per conseguenza, la sua incapacità di ricevere una forma appagante e stabile, non abbiamo punto inteso d'opporgli un vizio suo particolare, e d'andar dietro a quelli che l'hanno chiamato e lo chiamano un genere falso, un genere spurio. Questa sentenza inchiude una supposizione, al parer nostro, affatto erronea, cioè che la maniera di congegnar bene insieme la storia e l'invenzione, fosse trovata e praticata, e che il romanzo storico sia venuto a guastare. Non è un genere falso, ma bensì una specie d'un genere falso, quale è quello che comprende tutti i componimenti misti di storia e d'invenzione, qualunque sia la loro forma. E aggiungiamo che, come è la più recente di queste specie, così ci pare la più raffinata, il ritrovato più ingegnoso per vincere la difficoltà, se fosse vincibile.

Ognuno riconoscerà senza dubbio che, per poter portare un giudizio compito sul romanzo storico, era necessario d'entrare in una tale questione. Ma siamo, certo, ben lontani dall'immaginarci che l'opinione da noi espressa su questo punto ci si passi così facilmente. Cercheremo dunque di giustificarla, paragonando l'assunto del romanzo storico con quello dell'epopea e della tragedia, e accennando le variazioni avvenute nella teoria e nella pratica di queste due principali e più illustri forme del genere, per ciò che riguarda la loro relazione con la storia. Variazioni che poterono bensì esser segnate (chi non lo sa? o chi potrebbe dimenticarsene?) da splendidi e perenni monumenti d'ingegno, perchè l'ingegno imprime una forma durevole anche alle cose che non avrebbero per sè la ragion di durare; ma variazioni mosse da una cagione ben potente, poichè la bellezza sempre sentita, e l'autorità sempre viva di que' monumenti non bastarono, in nessun tempo, a troncarne il corso. Fabbricati, non solo da mani maestre, ma in parte con istrumenti che hanno persa la loro attitudine, par che dicano a chi più e meglio li guarda: ammirami, e fa altrimenti.

PARTE SECONDA.

L' assunto dell' epopea, secondo il concetto generalmente ricevuto d' un tal componimento, è di rappresentare un grande e illustre avvenimento, inventandone in gran parte le cagioni, i mezzi, gli ostacoli, i modi, le circostanze; per produrre così un diletto d' una specie più viva, e un' ammirazione d' un grado più elevato di quello che possa mai fare la semplice e sincera narrazione storica dell'avvenimento medesimo.

Non esito a dire, che, se una cosa simile venisse proposta ora com' ora, per la prima volta, e *a priori*, senza che ce ne fosse alcun esempio di fatto, e solamente come una cosa da potersi fare, la proposta parrebbe strana ai dotti e agl' indotti ugualmente. Chi non avesse, d' un grande e illustre avvenimento qualunque, una notizia circostanziata, e lo conoscesse solamente per quella formola, più o meno astratta, che è, per dir così, il nome proprio degli avvenimenti, non saprebbe intendere come uno potesse invitarlo a occuparsi di quell'avvenimento, se non appunto per fargliene conoscere le cagioni, i mezzi, gli ostacoli, i modi, le circostanze; e per dar così a quella poverissima e capacissima formola ciò che le manca nella sua mente. Chi poi n'avesse una cognizione più estesa, più circostanziata, troverebbe forse ancora più singolare, per dir poco, il disegno di rappresentarglielo separato da una parte qualunque, non che da una gran parte di quelle condizioni così naturalmente legate, compenetrate con esso, e unito in vece con delle condizioni immaginarie. Disposto a ricevere tutto ciò che potesse o estendere

di più, o rettificare il suo concetto, sarebbe ugualmente pronto a opporre a ogni cosa che venisse per alterarlo, quell' *incredulus odi*, con cui la mente ributta, non solo la specie particolare di falso a cui applicò Orazio tali parole[1], ma il falso d'ogni genere e d'ogni grado, che si presenti a richiedere un posto già occupato da un vero.

Si veda infatti come gli scrittori di storia, gente che conosce i suoi interessi, e che, al pari di qualunque poeta epico, desidera di produrre e diletto e ammirazione, cerchino, e i moderni particolarmente, di secondare questa disposizione de' lettori. Si veda come si diano premura d'avvertirli che le condizioni reali dell'avvenimento, grande o piccolo (e tanto più, se grande), o della serie d'avvenimenti che sono per descrivere, erano o poco o male conosciute; che la c'è voluta tutta a nettare quella materia da ciò che ci aveva appiccicato la mala fede degli uni, e l'immaginazione degli altri; che, sulle cagioni e principali e secondarie, sui modi, sulle circostanze, si troveranno ne' loro lavori delle notizie tanto nove e inaspettate, quanto genuine; che in somma le loro ricerche e le loro osservazioni gli hanno messi in caso di sostituire un concetto più ordinato, più intero, più sincero di quello o di quegli avvenimenti, al concetto più o meno alterato e confuso, che se ne poteva aver prima. E a lettori e scrittori che hanno tra di loro un'intesa di questa sorte, e prodotta da tali motivi, si verrebbe a proporre l'alterazione de' concetti de' grandi avvenimenti, come scopo e soggetto d'una nova specie di lavori! Proposta che, a svolgerla appena appena, verrebbe a dire, a un di presso, così:

Tra gli avvenimenti passati di cui rimane la memoria, ce ne sono alcuni che si chiamano grandi e riguardo alle cagioni e riguardo agli effetti; cioè, da una parte, per un concorso straordinario di voleri e d'azioni umane, che cooperarono, anche col loro contrasto, a farli riuscire quali li conosciamo; dall'altra, per una straordinaria mutazione che ne seguì nello stato d'una o di più società. Ognuno di questi avvenimenti ebbe, oltre le sue cagioni principali, una quantità di cagioni secondarie, e anche nate ne' diversi momenti del suo progresso; ognuno ebbe i suoi ostacoli e i suoi aiuti, i suoi ritardi e le sue spinte, i suoi accidenti e i suoi modi speciali e, per dir così, individuali. E, certo,

[1] *Nec pueros coram populo Medea trucidet,*
Aut humana palam coquat exta nefarius Atreus,
Aut in avem Progne vertatur, Cadmus in anguem.
Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.
Horat., De arte poet., v. 185, et seq.

fa un'opera sensata e utile lo storico, a raccoglier tutte quelle notizie, a depurarle, a serbare a ciascheduna cosa, e a ciaschedun uomo il suo proprio modo, il suo proprio grado d'efficienza sul tutto, a studiare e a mantenere l'ordine reale de' fatti, dimanierachè il lettore, ammirando la grandezza e la novità del resultato, lo trovi insieme naturalissimo, anzi relativamente necessario. Ma c'è qualcos' altro da fare, e, in un certo senso, qualcosa di meglio: rappresentare quegli avvenimenti quali avrebbero dovuto essere, per riuscir più dilettevoli e più maravigliosi. E questa, o poeta, è la tua parte. A te dunque a fare una nova scelta tra le parti dell'avvenimento, lasciando fuori quelle che non servono al tuo intento speciale e più elevato, e trasformando come ti torna meglio quelle che ti torna meglio di conservare; a te a trovare delle difficoltà che, secondo te, avrebbero dovuto ritardare o sviare il corso dell' avvenimento, e naturalmente a trovare anche gli sforzi coi quali si sarebbero dovute superare; a te a immaginare accidenti, disegni, passioni e, per far più presto, uomini che avrebbero dovuto averci una parte più o meno importante; a te a disegnar la strada che le cose avrebbero dovuta prendere per arrivare dove sono arrivate.

Ho detto che, se un progetto di questa sorte venisse in questi tempi proposto *a priori*, parrebbe strano: non temerei di dir troppo aggiungendo che non verrebbe neppure in mente a nessuno.

Anzi, se vogliamo guardare un po' più in là, o piuttosto rammentarci di cose note, si troverà che ciò non accadde in nessun tempo. L'epopea letteraria (della quale l'epopea storica non fu nemmeno la prima forma) non venne al mondo, per dir così, a caso pensato; non fu la realizzazione d'un concetto astratto e anteriore; fu l'imitazione d'un fatto molto, ma molto, diverso. L'epopea primitiva e, dirò così, spontanea non fu altro che storia: dico storia nell'opinione degli uomini ai quali era raccontata o cantata; che è ciò che importa e che basta alla questione presente. Di quella allora creduta storia rimasero due monumenti perpetuamente singolari, l'Iliade e l'Odissea. E quando non poterono più essere accettati per vera e genuina storia; ma nello stesso tempo, riuscivano sommamente dilettevoli, per altre ragioni; e potevano quindi esser considerati anche da un lato puramente estetico; nacque facilmente il pensiero di comporne altri sulla stessa idea, e (perchè anche l'imitazione non va per salti) sopra soggetti presi ugualmente dalle tradizioni dell'età favolose. E questa fu la prima forma dell'epopea letteraria; la quale differiva dalla prima in quanto al non avere nè l'effetto, nè l'intento d'ottener fede alle cose raccontate; e ne serbava però quella condizione importante del raccontar cose, alle quali

non c'erano cose positive e verificabili da opporre. Non era più la storia, ma non c'era una storia, con la quale avesse a litigare. Il verosimile, cessando di parer vero, poteva manifestare e esercitar liberamente la sua propria e magnifica virtù, poichè non veniva a incontrarsi in un medesimo campo col vero, il quale, o volere o non volere, ha anch'esso una sua ragione e una sua virtù propria e che opera indipendentemente da ogni convenzione in contrario. Di questa forma c'è rimasto il monumento, senza dubbio il più splendido, l'Eneide.

Che poi i poemi omerici fossero da principio accettati come storia, s'argomenterebbe abbastanza, quando non ce ne fossero altri indizi, dal sapere che allora non ce n'era altra, e dal riflettere che i popoli non stanno senza storia. De' fatti umani, e principalissimamente di quelli de' loro antenati, vogliono essi conoscere il vero, e ne vogliono conoscer molto ben lontani dall'immaginarsi che, in una tal materia, si possa cavare un piacere d'altro genere dalla contemplazione del mero verosimile. Quindi quell'ingrossarsi, e quel trasformarsi delle tradizioni, alle quali l'invenzione sostituiva di mano in mano, e con la bona misura, i particolari che non potevano più esser somministrati dalle rimembranze: invenzione, facile, spontanea e, in parte, direi quasi involontaria ne' suoi autori, e che, certo, non era presentata a delle menti desiderose di trovarla in fallo. Del rimanente, che tale fosse e l'autorità e l'origine di que' poemi, nessuno ne dubita; e non è certamente d'uomini tra i meno osservatori o tra i meno eruditi quella congettura, che siano, non già lavori d'un uomo solo, messi, per dir così, in brani da quelli che li cantavano, più o meno fedelmente, al popolo, e rimessi poi insieme; ma una raccolta, una cucitura del lavoro successivo di molti, intorno ai medesimi temi; e che il loro vero autore sia stato *l'Omero sperduto dentro la folla de' greci popoli*, come dice il Vico [1], con quella sua originalità, non di rado ancor più dotta che ardita. A ogni modo, quelle storie parlavano alla credulità, non al bon gusto, che non era ancora nato. E si pensi un poco come sarebbero stati accolti i rapsodi se avessero detto, e potuto dire: bona gente, i fatti che siamo per cantarvi, avremmo potuto raccontarveli, per quello che se ne sa, come sono avvenuti; ma per divertirvi meglio, crediamo bene di presentarveli in una forma diversa, arbitraria, levando e aggiungendo, secondo l'arte.

Un esempio più specificato di questo amore rigoroso della verità in gente ascoltatrice avidissima di favole, si può vedere ne' romanzi del

1 Scienza nuova, libro III: Discoverta del vero Omero.

medio evo, cantati anch'essi da quella specie di novi rapsodi, chiamati trovatori, giullari, menestrelli: romanzi da'quali provenne la nova epopea, che ne prese il nome di romanzesca. Ecco a questo proposito alcune parole dell' erudito La Curne S.te Palaye:

« Pare che da principio la storia sola fosse l'oggetto di que' poemi, se così si possono chiamare de' racconti composti in metro e in rima, per aiuto della memoria....

« È certo che le cronache di san Dionigi erano in gran credito ne' secoli XIII e XIV, e che gli storici non trovavano un mezzo migliore per acquistar fede presso i lettori, che di farsi belli dell'autorità di quelle [1]. »

Tra i passi di que' poeti storici, allegati dal dotto accademico, ne citerò uno d' un Filippo Mouskes, che scriveva nel principio del secolo XIII. Costui, dopo essersi accusato di non aver altre volte usata la dovuta cautela nella scelta de' suoi autori, aggiunge:

> .... *Quant un me conseilla*
> *Que trop obscurement savoie*
> *Les faiz que je ramentevoie,*
> *Et que s'a Saint Denis allasse,*
> *Le voir* (il vero) *des Gestes y trouvasse,*
> *Non pas mençonges ne friveles;*
> *Bientost après cestes paroles*
> *M'en vins là, et tant esploitai,*
> *Que veu ce que je convoitai,*
> *Lors alai faus apercevant*
> *Quanque j'avoie fait devant;*
> *Si l'ardit* (bruciai) *c'on ni deust croire,*
> *Et me pris à la vraie histoire,*
> *Jouste la quele je mesis* (messi in carta?)

E cosa trovavano poi in quelle famose cronache, dato che andassero davvero a consultarle? Trovavano:

« *Come cils Kalles* (Carlomagno) *la conquist toute* (la Spagna) *entièrement en son tens, et la fist obaïr à ses commandemens;*

« *Come Fernagus un Jaianz du lignage Goulie estoit venu à la cité de Nadres des contrées de Surie: si l'avoit envoié l'amiraus de Babilone contre Kallemaine pour deffendre la terre d'Espaigne;*

« *Comment* (e questo era uno de' fatti più ricantati) *Rollans occist le Roi Marsile, et puis comment il fendit le perron* (il masso), *quant il*

[1] Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, vol. 15, pag. 580.

cuida despiecer s'espée; et puis comment il sonna derechief l'olifant (il corno), *que Kalles ot de VIII miles loing* [1]. »

All'osservazione del dotto La Curne, non sarà superfluo l'aggiungerne una simile, ma fondata sopra ricerche molto più vaste, dell'illustre e pianto mio amico Fauriel.

« Ogni autore d'un romanzo epico del ciclo carlovingico, non tralascia mai di darsi per uno storico davvero. Principia sempre col protestare che non dirà cosa che non sia certa e autentica; cita sempre mallevadori, autorità, alle quali rimette coloro di cui ambisce il suffragio. Queste autorità sono ordinariamente certe cronache preziose, conservate nel tale o nel tal altro monastero, delle quali ha avuto la fortuna di potersi servire col mezzo di qualche dotto monaco....

« I termini con cui qualificano le loro novelle sono anch'essi suggeriti da quella pretensione d'averle cavate da documenti venerabili. Le chiamano *chansons de vieille histoire*, *de haute histoire*, *de bonne geste*, *de grande baronie;* e non è per vantar sè stessi, che usano simili espressioni: la vanità letteraria non ha in loro forza veruna in paragone del desiderio d'esser creduti, di passare per semplici traduttori, per semplici ripetitori di leggende o di storie consacrate [2]. »

Quelle proteste equivalgono all'invocazione omerica della dea figlia della memoria; e fanno vedere come, anche in un tempo di storia scritta, fosse il desiderio di credere, quello che attirava ai racconti epici la parte più indotta della popolazione, cioè la parte che somigliava di più alla popolazione intera de'tempi d'Omero, o degli Omeri, che si voglia dire.

Ma per continuare questi brevi cenni sull'antichità classica (giacchè, per fortuna, l'argomento non c'impone di parlare de' fatti analoghi di altre antichità: fatti notabilissimi, ma che non ebbero parte nella genesi dell'epopea di cui trattiamo) è certo che anche in Roma l'epopea comparve in apparenza e con autorità di storia. Che il racconto della fondazione di Roma fosse in gran parte una fattura poetica, era cosa già riconosciuta al tempo di T. Livio [3]: l'osservazione de' moderni estese questo giudizio, dove con argomenti moltó forti, dove con più o meno probabili, ad epoche più avanzate. Ma la più antica forma nella quale que'

1 *Chroniques de S. Denis; Gestes de grant roy Kallemaine. Recueil des historiens des Gaules et de la France;* tom. V.

2 Histoire de la poésie provençale, chap. XXV; vol. 2, pag. 281, 282.

3 *Quæ ante conditam, condendamve urbem, poeticis magis fabulis, quam incorruptis rerum monumentis traduntur, ea nec affirmare, nec refellere in animo est.* Tit. Liv., Histor. Præf.

racconti siano pervenuti fino a noi, è la forma propria della storia; e pare verosimile che abbiano cessato presto d'essere in arbitrio di poeti ciclici, se ci furono mai. Era quello *un serioso poema*, come dice il Vico del Diritto romano antico [1]; e non pare che il patriziato romano, custode, conservatore e consacratore d'ogni cosa, avrebbe lasciata in balìa de' divertitori e maestri della plebe una storia nella quale erano piantati i fondamenti d' istituzioni fatte per mantenere il suo dominio sulla plebe. Il soggetto di quell'epopea non era un'accidentale e temporaria federazione di principi, per la distruzione d'una città, e per ritornar vincitori ne' loro rispettivi stati (poveri stati!) a far baruffe tra di loro, dopo averne fatte di strane, anche nel tempo e nel forte dell'impresa. Era la fondazione e il progresso della città (e che città!) di que' patrizi medesimi. Importava poco, anche ai Greci, che Minerva avesse detta una cosa più che un'altra a Pandaro, per indurlo a ferir Menelao [2], o Iride ad Achille, per mandarlo a salvar da' Troiani il corpo di Patroclo [3]; ma non sarebbe stata una cosa indifferente che la fantasia di poeti popolari avesse potuto sbizzarrire sulle conferenze di Numa con Egeria; dalle quali era uscita l'istituzione de' sacerdozi e la norma de' riti e, non che altro, la scienza, rimasta poi arcana per tanto tempo, de' giorni fasti e nefasti [4]. La novella dell'augure Azzio Navio, che opponendosi a Tarquinio Prisco il quale voleva istituire delle nove tribù senza la prova dell'augurio, conferma la sua scienza con un prodigio, bastava a stabilire e a perpetuare l'autorità degli augùri e degli auspìci, senza i quali non si doveva prendere determinazione veruna [5]; e i quali erano attribuzione e proprietà de' patrizi [6]. E sarebbe stata cosa, non solo superflua, ma pericolosa, che dell' altre novelle su una tale materia fossero inventate, a capriccio o maliziosamente, e cantate alla plebe, contro la quale gli auspìci erano così spesso adoprati, e della quale servirono a frenar gl'impeti e a interrompere le deliberazioni, anche quando queste erano diventate legali. C' era, tanto nell' epopea greca, quanto nella latina, una donna, cagione, in quella, d' un grande avvenimento, in questa, d'una gran mutazione. Ma d' Elena, moglie d'uno di que' tanti re, si potevano senza inconveniente accrescere e variar le vicende; e

1 Scienza Nuova, libro IV: Corollario.
2 Iliad., IV.
3 Ibid., XVIII.
4 T. Liv., I, 21, 22.
5 *Ut nihil belli domique postea, nisi auspicato gereretur.* Id., I, 36.
6 *Respondit quod nemo plebeius auspicia haberet.* Id., IV, 6.

quand'anche a Sparta fosse convenuto di tramandarle in una forma unica e consacrata, qual mezzo avrebbe avuto di far chetare il cicalío poetico del rimanente della Grecia? Lucrezia, matrona, moglie d'uno de' patrizi romani, tanti anch'essi, ma formanti una perpetua unità dominatrice, era la vittima per cui rimaneva santificato il passaggio dall'aristocrazia coi re alla più pretta aristocrazia coi consoli: e non era una memoria da abbandonarsi all'arbitrio fecondo delle fantasie.

Quando poi, e fu molto tardi, quella storia potè ritornare in mano de' poeti, ma di tutt'altri poeti, cioè de' poeti letterari, aveva già presa una forma così stabile e distinta, che difficilmente sarebbe potuto venire in mente a nessuno, di farne qualcosa di suo. Era ancora troppo autorevole perchè potesse parer conveniente di staccarne un pezzo qualunque, per ingrossarlo con delle favole nove, e trovate tutte in una volta, e da un uomo solo. Questo spiega, se non m'inganno, il perchè Ennio, volendo pure farla ridiventar poesia, non trovò da far altro che metterla in versi tutta quanta. E avendo presa questa strada, non fa specie che tirasse avanti, e continuasse quella storia fino quasi ai suoi tempi, come pare da' frammenti che ci rimangono de' suoi annali. E basterebbe anzi questo solo titolo per indicare che il soggetto dell'opera non era un' azione *una e compita, avente principio, mezzo e fine*, che, come dice Aristotele, e come la intendono tutti, è un costitutivo essenziale del poema epico [1]. Non può quindi Ennio esser riguardato nè come un continuatore dell'epopea omerica, e neppure come il fondatore dell' epopea storica; la quale ha comune con quella l' assunto di rappresentare un' azione una e compita, quantunque ne differisca essenzialmente nel prendere il suo soggetto da una materia così diversa, come è la storia dalla favola.

Che, prima d' arrivare a una così forte e così radicale alterazione, l' epopea letteraria e artifiziale, nata (e come sarebbe potuta nascere altrimenti?) dall'imitazione della primitiva e spontanea, cercasse di seguirla, e tentasse d'emularla nel campo della favola; che percorresse uno stadio di mezzo, dirò così, tra l' Iliade e la Farsalia, era una cosa molto naturale. Ma perchè un tal tentativo, con tutti gli svantaggi

1 *De narrativa autem, et in metro imitatrice, quod oportet fabulas, quemadmodum in tragœdiis, constituere dramaticas, et circa unam actionem totam et perfectam, habentem principium et medium et finem.* Poet., cap. 22.

Per comodo di quelli che non potrebbero intendere il testo, cito e citerò altrove, quando occorra, la traduzione del Vettori, riconosciuta per letteralissima. *Non ignara mali, miseris succurrere disco.*

dell' imitare artifizialmente ciò ch' era nato spontaneamente, ciò che ha avuta la sua ragion d' essere da uno stato di cose e di menti che non era più, potesse produrre un' opera originale in un' altra maniera, un' opera, non simile certamente al suo archetipo, ma non inferiore a nulla, ci volle un soggetto unico, come l' Eneide, e un uomo unico per trattarlo, come Virgilio.

In quel soggetto e mitologico e, nello stesso tempo, legato con la fondazione di Roma, trovava il poeta e la feconda libertà della favola, e il vivo interesse della storia. Da una parte, in quella vasta e leggiera nebbia de' secoli eroici, poteva suscitare apparizioni fantastiche, *speciosa miracula* [1], inventare a piacer suo, attaccando le sue invenzioni a invenzioni anteriori, celebri quanto la storia, o più, e insieme estensibili di loro natura. Le cognizioni storiche o credute storiche intorno a que' tempi, erano scienza di pochi eruditi; e non voglio dire certamente che, nel secolo d'Augusto, l' epopea potesse serbare tutto quel libero e sicuro andamento della prima; ma si pensi quanto deboli e larghe potevano esser per essa quelle pastoie, in paragone di quelle in cui si trovò poi stretta l' epopea storica. Non aveva Virgilio a ficcar gli dei, come fecero poi altri, che credevano d' imitarlo, in avvenimenti, il concetto de' quali era già nelle menti compito e spiegato, senza che quegli dei c'entrassero come attori personali e presenti. Li trovava nel soggetto medesimo: non era lui che, per magnificare il suo eroe, lo facesse figliolo d' una dea; nè che facesse per la prima volta scender questa a soccorrerlo ferito in battaglia [2]. L' intervento dell' altre divinità in suo favore o contro di lui, era un seguito d' una gara già avviata, d' impegni già presi. E dall' altra parte, quel soggetto, che veniva così a essere quasi una continuazione dell' Iliade, era, cioè potè diventare in mano di Virgilio, il più grandiosamente e intimamente nazionale per il popolo nella cui lingua era scritto. Chè, al di là di tutte quelle vicende poetiche, e come ultimo e vero scopo di quelle, sta sempre Roma; Roma, il soggetto, direi quasi, ulteriore del poema. È per essa, che l' Olimpo si commove, e il fato sta immobile. Qualunque soggetto preso direttamente dalla storia di Roma, oltre al non poter mai diventare tutto poetico (che doveva essere un gran motivo di repugnanza per Virgilio) non sarebbe stato che un episodio di quell' immensa storia. Non poteva esser altro che un' impresa cagionata da imprese antecedenti, e diventata cagione d' altre imprese avvenire; una vittoria che preparava altre guerre; un

1 Horat., De arte poet., v. 144.
2 Æneid., XII; Iliad., V.

ingrandimento dell'impero, che gli accostava altri popoli da debellare. Nell'Eneide, Roma è veduta da lontano, ma tutta; e lasciate fare al poeta a attirar là il vostro sguardo ogni momento, e sempre a proposito, sempre mirabilmente. Lasciate fare a lui a rappresentarvene anche direttamente la storia futura; ora in qualche particolare, con de' cenni rapidi e maestri, ora più distesamente, con l'artifizio di bellissime invenzioni poetiche, come la predizione d'Anchise, o l'armi fabbricate da Vulcano. Invenzioni nove o vecchie, poco importa, quando sono passate per le mani di Virgilio.

Poichè, quale virtù di stile poetico si può immaginare maggior della sua? Dico quello stile che s'allontana in parte dall'uso comune d'una lingua, per la ragione (bonissima, chi la faccia valer bene), che la poesia vuole esprimere anche dell'idee che l'uso comune non ha bisogno d'esprimere; e che non meritano meno per questo d'essere espresse, quando uno l'abbia trovate. Chè, oltre le qualità più essenziali e più manifeste delle cose, e oltre le loro relazioni più immediate e più frequenti, ci sono nelle cose, dico nelle cose di cui tutti parlano, delle qualità e delle relazioni più recondite e meno osservate o non osservate; e queste appunto vuole esprimere il poeta; e per esprimerle, ha bisogno di nove locuzioni. *Parla quasi un cert' altro linguaggio* [1], perchè ha cert' altre cose da dire. Ed è quando, portato dalla concitazione dell'animo, o dall'intenta contemplazione delle cose, all'orlo, dirò così, d'un concetto, per arrivare il quale il linguaggio comune non gli somministra una formola, ne trova una con cui afferrarlo, e renderlo presente, in una forma propria e distinta, alla sua mente (chè agli altri può aver pensato prima, e pensarci dopo, ma non ci pensa, certo, in quel momento). E questo non lo fa, o lo fa ben di rado, e ancor più di rado felicemente, con l'inventar vocaboli novi, come fanno, e devono fare, i trovatori di verità scientifiche; ma con accozzi inusitati di vocaboli usitati; appunto perchè il proprio dell'arte sua è, non tanto d'insegnar cose nove, quanto di rivelare aspetti novi di cose note; e il mezzo più naturale a ciò è di mettere in relazioni nove i vocaboli significanti cose note. Queste formole non passano, se non per qualche rara opportunità, nel linguaggio comune, perchè, come s'è detto dianzi, il linguaggio comune non ha per lo più bisogno d'esprimere tali concetti; e la virtù propria della parola poetica è d'offrire intuiti al pensiero, piuttosto che istrumenti al discorso. Ma quando sono, come devono essere, concetti veri

1 *Poetas quasi alia quadam lingua locutos non conor attingere.* Antonius apud Cic., De Orat., II, 14.

insieme e pellegrini, riescono doppiamente gradevoli. E, non lascerò d'aggiungere, estendono effettivamente la cognizione; per quanto ci siano di quelli che credono filosofia il riguardare come oggetto esclusivo della cognizione, alcune categorie di veri [1].

Avere accennato ciò che la poesia vuole, è avere accennato ciò che Virgilio fece, in un grado eccellente. Chi più di lui trovò in una contemplazione animata e serena, nell'intuito ora rapido, ora paziente (appunto perchè vivo) delle cose da descriversi, nel sentimento effettivo degli affetti ideati, il bisogno e il mezzo di nove e vere e pellegrine espressioni [2]? E intendo un vero bisogno, giacchè chi più alieno di lui dal posporre la locuzione usitata, quando fosse bastante al suo intento? Ma era frequente il caso che non bastasse; e quindi così frequenti, ma non mai troppi, ne' suoi versi, quegli accozzi di parole così inaspettati e non mai violenti; direi la *callida junctura* d'Orazio [3], se, per quanto l'espressione sia felice, l'arte di Virgilio par che richieda una qualificazione più gentile e più elevata. E credo che non si possa trovare a ciò parole più adattate, di quelle sue:

Nec sum animi dubius verbis ea vincere magnum
Quam sit, et angustis hunc addere rebus honorem;

quantunque non riguardino che l'applicazione di quell'arte a una specie d'oggetti. E aggiunge:

1 Nessun lettore, spero, confonderà lo stile poetico, proprio d'ogni scrittore, del quale s'è parlato qui, con quell'insulsa cosa che si chiamava così impropriamente (improprietà, del resto, non particolare a questo caso) lingua poetica: come se in una lingua ci potessero essere altre lingue. E si faceva consistere in un certo numero di locuzioni da mettersi esclusivamente ne'versi, come *regni bui, cigni canori, liquidi cristalli, veglio edace, stagion de' fiori*, o simili. Locuzioni la più parte mitologiche, e più o meno felici, che, trovate una volta da uno, gli altri non avevano da far altro che adoprarle; dimanierachè erano, nello stesso tempo, estranee al linguaggio comune, e triviali.

2 Donato racconta, nella *Vita di Virgilio*, che questo, interrogato da Mecenate, qual cosa non generi sazietà, rispose che tutte le cose, o per la quantità, o per la somiglianza tra di loro, possono riuscire stucchevoli, meno l'intendere: *præter intelligere.* È sentenza da filosofo, ma è anche da un poeta come Virgilio; e certo non erano i grammatici, che potessero affibbiargliela.

3 *Dixeris egregie, notum si callida verbum*
Reddiderit junctura novum.

Horat., De arte poet., v. 47.

Sed me Parnassi deserta per ardua dulcis
Raptat amor: juvat ire jugis quà nulla priorum
Castaliam molli devertitur orbita clivo 1.

Che vuol dire: ma io sento d'esser Virgilio. E stavo per dire che, con quello stile, un poema sarebbe un oggetto perpetuo d'ammirazione, qualunque ne fosse stato l'argomento, qualunque l'invenzione delle parti. Ma m'avvedo a tempo, che la supposizione non sarebbe ragionevole. Quello stesso giudizio squisito e sdegnoso, che guidava Virgilio nella scelta dell'espressioni, non gli avrebbe permesso d'attaccarsi a un argomento che non avesse le migliori condizioni, nè a invenzioni che non avessero un pregio intrinseco; sia quelle che si fossero presentate alla sua mente, sia le altrui, che trovasse capaci e degne d'esser fatte sue.

Ma ecco che, subito dopo Virgilio, comparisce Lucano, che si può dire il fondatore dell'epopea storica; giacchè non si sa, credo, che alcuno prima di lui prendesse per soggetto d'un lungo poema un avvenimento di tempi storici, formato di molti e vari fatti, e avente quell'unità d'azione, che resulta dall'esser questi e legati tra di loro, e conducenti alla conclusione di quello. E non ho detto semplicemente: un avvenimento storico; ma di tempi storici; perchè lì è la differenza essenziale tra la Farsalia e l'epopee anteriori. L'importanza della quale non fu, mi pare, abbastanza riconosciuta dai critici; i quali notando in quel poema altre differenze reali, ma secondarie, non s'avvidero ch'erano dipendenti da quella prima e capitale innovazione. Perchè la guerra di Troia può esser chiamata, più o meno, un fatto storico, come le guerre civili di Roma; perchè un Enea venuto in Italia dopo quella guerra può esser, più o meno, chiamato un personaggio storico come Cesare; potè anche parere che tra i soggetti dell'Iliade e dell'Eneide, e il soggetto della Farsalia non ci fosse una differenza sostanziale, e che le innovazioni di Lucano siano venute da un suo genio particolare, da un capriccio. Ma chi appena ci badi, vedrà, se non m'inganno, ch'erano conseguenze, non necessarie ma naturali dell'aver preso il soggetto del poema da tempi storici, cioè da tempi, de'quali il lettore aveva; o poteva acquistare quando volesse, un concetto indipendente e diverso da quello che all'invenzione poetica fosse convenuto di formarci sopra. Se ci fu capriccio, fu quello.

Di queste innovazioni accennerò le due che furono principalmente notate. Una, l'avere il poeta seguita servilmente la storia, in vece di

1 Georg., l. III, v. 289 et seq.

trasformarla liberamente. Ma fu perchè la storia era nel soggetto; e il poeta doveva scegliere tra il seguirla, o il contradirla, affrontando così e urtando un concetto già piantato nelle menti, e con bone radici [1].

L'altra, l'avere esclusi gli dei dal poema. Ma fu perchè non li trovava nel soggetto. E si può egli dire che sia la stessa cosa il mettere in opera gli elementi d'un soggetto, e l'introdurcene degli estranei?

I critici che biasimarono Lucano d'aver voluto fare, per ciò che riguarda gli avvenimenti, una storia in versi piuttosto che un poema (l'altre critiche a cui andò e va soggetta la Farsalia, sono estranee al nostro argomento), non esaminarono, da quello che mi pare, se, volendo pur comporre in quel tempo un poema epico, c'era da far qualcosa di meglio. Introdurre le divinità mitologiche in un soggetto di tempi storici, e, per poterlo fare con maggior libertà, prendere il soggetto da tempi più remoti? O prendere il soggetto dai tempi favolosi? L'una e l'altra cosa fu fatta con esito poco felice, e non da uomini così sforniti di doti poetiche, che se ne possa dar loro la colpa principale. E sarebbero, certo, più lodati, anzi, credo, ammirati, se l'opere di Virgilio fossero perite; perchè ammaestrati da lui di ciò che poteva la lingua latina, e imitandolo in quella lingua medesima, poterono, in quanto allo stile, esser forse più continuamente e più arditamente poeti, di quello che le lingue moderne permettano anche ai più felici ingegni.

Silio Italico fece, come Virgilio, intervenire gli dei nel suo poema. Ma il soggetto era la seconda guerra cartaginese; e Annibale e Scipione non avevano parenti nell'Olimpo, come Enea e Turno. Non erano *eroi misti con gli dei* [2], ma generali e uomini di stato di due repubbliche.

[1] Si dirà qui forse che anche l'Eneide andò soggetta a delle obiezioni storiche; e che, per esempio, la favola di Didone era riconosciuta per falsa (*fabula lascivientis Didonis, quam falsam novit universitas*. Macrob., Saturnal., V. 17.), come era riconosciuto l'anacronismo sul quale il poeta l'aveva fondata. Non nego l'inconveniente, ma osservo ch'era leggiero e soprattutto non necessario. Era un concetto semplice, compendioso, del reale, un concetto quasi meramente negativo, che insorgeva contro un vasto e mirabile complesso di verosimili. S'immagini un poco un anacronismo simile (se c'è anacronismo, cosa impugnata da dotti cronologisti) introdotto in un soggetto di tempi storici: che continua e minuta opposizione tra la favola e la storia! E ho detto che l'inconveniente non era necessario nell'epopea favolosa; non perchè nella storica siano necessarie alterazioni così gravi della storia; ma perchè in quella non è necessario che ce ne sia nessuna. Del resto come s'è già detto, ed è un argomento che fa per noi, l'epopea di Virgilio non poteva aver tutti i vantaggi dell'omerica.

[2] . . . . *divisque videbit*
Permixtos heroas.

Virg., Ecl. IV.

E si pensi che effetto potesse fare, anche a lettori gentili, ma che avevano Livio e Polibio, il dio Marte che, entrato in persona nella battaglia del Ticino, copre col suo scudo il giovine Scipione, e gli parla dal suo cocchio in aria[1]; e Giunone che, per sottrarre Annibale vivo dal campo di Zama, gli manda incontro una fantasima in figura di Scipione, la quale fuggendogli poi davanti, lo tira fuori della battaglia[2]. Perchè Virgilio aveva potuto, con convenienza poetica, far durare l'odio di quella dea contro i profughi da Troia, contro Enea, cugino di Paride, credette Silio Italico di poter resuscitare quell'odio contro i Romani del sesto secolo. E non badò che la pace era fatta da un pezzo; non intese bene quel luogo dell'Eneide, dove Giove le dice: *Quæ jam finis erit, conjux?... Desine jam tandem... Ulterius tentare veto.* E barattata qualche altra parola, *Annuit his Juno, et mentem lætata retorsit*[3]. Che voleva dire: la novella è finita; vengono tempi e fatti, ne' quali gli dei non si potranno far entrare, che per forza.

Del resto, anche Silio Italico fu tacciato d'essere stato troppo ligio alla storia. Quel solito giudizio, nato dal non riflettere che, quando si cambia la materia, non è così facile conservar la forma; dal supporre che della storia si possa far lo stesso che della favola.

La Tebaide di Stazio e l'Argonautica di Valerio Flacco erano soggetti presi, come l'Eneide, da' secoli eroici; solo ci mancava quel magnifico e perpetuo legame con l'origine, col progresso, con le tradizioni, coi destini d'una società viva e vera, e d'una società come Roma. Che è poco? I racconti fondati sulla mitologia, dopo esser piaciuti come cose credute vere, poterono piacere come una forma speciale di verosimile; ma era un pezzo che la cosa durava. E perchè, per noi che abbiamo la sorte di non esser politeisti, « quel maraviglioso (se pur merita tal nome) che portan seco i Giovi e gli Apolli, e gli altri numi de' Gentili, è non solo lontano da ogni verisimile, ma freddo ed insipido e di nessuna virtù[4], » non bisogna credere che per i politeisti dovesse essere una fonte inesausta di curiosità e di piacere. È d'uno di loro quel lamento:

Expectes eadem a summo minimoque poeta[5].

Dove potevano dunque i poeti latini trovare oramai degli argomenti per l'epopea, quando la storia non poteva dirsela con la mitologia, e la

1 De bello punico, IV, 457 et seq.
2 Ibid., XVII, 522 et seq.
3 XII, 793 et seq.
4 Tasso, Dell'Arte poetica e in particolare sopra il poema eroico, Disc. I.
5 Juvenal. Sat. I, .

mitologia senza la storia non era più altro che una novella vecchia? La pianta era morta, dopo aver portato il suo fiore immortale.

Venendo alla letteratura moderna, troviamo subito un altro poema immortale, ma di tutt'altro genere, e per la materia e per la forma. Certo, non si può dire lo stesso affatto del Furioso, il soggetto del quale è di questo mondo, e di tempi storici. Ma, come ognuno sa, un concetto favoloso di que' tempi era diffuso e accettato da un pezzo, e diventato materia usuale di poemi. Quindi l'Ariosto non ebbe ad affrontar la storia: non faceva altro che continuare una favola. La quale non poteva regnare ancora per molto tempo; ma regnava ancora abbastanza per potere aver da lui il suo primo e ultimo capolavoro[1].

[1] Perchè mai, de' tanti poemi prodotti da quest' epopea nel suo stato primitivo, « non ce n'è uno che sia rimasto come un gran monumento della letteratura a cui appartennéro, e che figuri in essa come l' Iliade e l'Odissea nella letteratura della Grecia, e il *Ramayana* e il *Mahabharat* in quella dell' India? » La domanda è di Fauriel, il quale indica anche con molta acutezza la cagione principale di quella differenza. « L' Iliade e il *Ramayana*, dice, non sono solamente poemi popolari; sono o almeno furono gran monumenti nazionali, strettamente storici, in quanto non c'era una storia a cui competesse il posto occupato da essi; furono monumenti consacrati dall'autorità politica e religiosa... In vece, l'epopee romanzesche, per quanto siano potute esser popolari in certi tempi e in certi luoghi, non furono mai propriamente nazionali, e non ricevettero mai la sanzione, nè della religione, nè della scienza, nè dell'arte. » (Op. cit., tom. III, pag. 382.) Infatti, meno qualche bellezza accidentale, che Fauriel attesta trovarsi in qualcheduno di que' poemi, non potevano per la loro origine, esser tali da meritare nemmeno la sanzione dell'arte. Composti per una sola classe di persone, o per la classe più ignorante (poichè c' erano storie autorevoli di que' fatti, e gente che le leggeva), e composti per ottener fede, la loro materia era necessariamente proporzionata, non allo stato generale delle menti, ma a uno stato particolare, e al più basso. Certo, l'errore, malgrado la speciosità che può accattare da ornamenti esteriori, è sempre, in fondo, una cosa miserabile: chè non vorrei a nessun patto chiamare assolutamente belle le fandonie dell' Iliade. Ma non mi pare che potesse esser capace nemmeno d' invenzioni molto speciose un errore che, opponendosi a delle verità positive e conosciute o conoscibili, aveva bisogno di trovar nelle menti un' ignoranza speciale, per esser creduto. Non mi pare che i giullari che si rivolgevano a quella, e con un tal fine, potessero essere ingegni capaci di splendidi ritrovati. Era l' epopea storica, con la trista giunta del disegno d' ingannare. E non mi par nemmeno che i suoi prodotti possano essere oggetto d' una viva e persistente curiosità. Il Vico, e con un' alta ragione, potè chiamare Omero « *il primo storico, il quale ci sia giunto di tutta la gentilità* » (*Del vero Omero*); perchè da ciò che popoli interi potevano credere, si può arguire ciò che fossero. Da' poemi romanzeschi del medio evo, c' è da imparar solamente cosa si potesse dare a intendere alla parte ignorante d' un popolo.

Il primo poema che comparve con intento e in forma d'epopea classica insieme e storica, fu l'Italia Liberata del Trissino.

E in verità, non si saprebbe intendere come mai un tal lavoro abbia potuto acquistar fama presso i contemporanei, e conservarla presso i posteri, se non si conoscesse la cagione speciale d'un tal fenomeno. Per quanto, al tempo del Trissino, la poesia italiana avesse presa, e già percorsa a gran passi una strada diversa da quella segnata dai classici dell'antichità greca e latina, c'era, insieme con l'ammirazione per i gran poeti volgari, come li chiamavano, una persuasione che la vera e unica perfezione dell'arte non si trovasse se non nell'opere di quell'antichità. Pareva di vedere nella nova poesia tanti vacui, quante erano le specie di composizioni poetiche, di cui quell'antichità aveva tramandati degli esemplari. Lo studio crescente della letteratura latina, gli avanzi sepolti che se ne andavano scoprendo di mano in mano, la piena dell'opere greche, entrata dopo la presa di Costantinopoli, avevano accresciuto a dismisura il desiderio di veder riempiti que' vacui. Il Trissino venne avanti coraggiosamente, e ne riempì due, e non de' più piccoli certamente. Diede alla letteratura moderna la prima tragedia regolare: la Sofonisba, e il primo poema regolare: l'Italia Liberata. E se l'Ariosto non gli rubava le mosse, le avrebbe data anche, coi Simillimi, la prima commedia regolare in versi: tanto era lesto! Se, con quella vena d'invenzione, di stile e di verso, avesse scritto un poema cavalleresco, è da credere che non solo questo non avrebbe ottenuta la celebrità popolare di cui godettero, per qualche tempo, l'Amadigi di Bernardo Tasso, e il Giron Cortese di Luigi Alamanni, e qualche altro; ma che si sarebbe perso, sul nascere, tra i meno osservati. Ma l'Italia Liberata faceva le viste di soddisfare un desiderio, di compir quasi un dovere della nova poesia; e ottenne perciò il titolo di poema epico: titolo che gli è rimasto, senza che ne venga obbligo di lettura, a un di presso come vari principi hanno conservati de' titoli di reami o persi o pretesi, senza che ne venga obbligo d'ubbidienza. Quel poema, giacchè non si saprebbe che altro nome dargli, non fece fare all'epopea storica, riprincipiata con lui dopo un così lungo intervallo, nè un passo avanti, nè un passo indietro: e il solo fatto d'esser venuto il primo gli ha mantenuta e gli mantiene una sterile celebrità. Non c'è quindi bisogno di parlarne più in particolare.

Nel piccol numero de' celebri poemi epici è rimasta ugualmente, ma per tutt'altro titolo, e con tutt'altro onore, la Lusiade del Camoëns, venuta alla luce circa mezzo secolo dopo. Questo poema è, per dir così, doppiamente storico, perchè, oltre il luogo che ci occupa la storia che è la materia prima del soggetto, il poeta ne ha dato altrettanto o più

alla storia d'altri tempi. L'azione principale è la spedizione di Vasco de Gama; ma il soggetto, dirò anche qui, ulteriore del poema è il Portogallo; come Roma lo era dell'Eneide. Ma nè la storia portoghese, nè alcun'altra di popoli moderni, è tale che un poeta possa, con de' cenni, richiamarla tutta al pensiero, o trascorrerne le diverse parti, toccando sempre cose e grandi e note, come fece Virgilio con la romana. E quindi, per essere, come lui, per quanto era possibile, poeta continuamente e grandiosamente nazionale, non trovò il Camoëns miglior mezzo, che di trasportare per disteso nel poema la storia del suo paese: quella anteriore al momento dell'azione, in un racconto di Vasco de Gama a un re affricano; la posteriore, in una predizione. Novo e singolare ripiego della prepotente storia, per cacciarsi nell'epopea, anche dove non era chiamata dall'azione principale. Però, che dico prepotente? che dico cacciarsi? Non fa altro che ritornar sul suo.

Ma alla fine, mi sento dire, alla fine bisognerà pure che arriviate a un altr'uomo e a un altro poema. Quest'epopea, che non è più l'epopea spontanea d'Omero, e neppure la favolosa di Virgilio; quest'epopea storica, fondata secondo voi, da Lucano, riformata da Silio Italico, e resuscitata dal Trissino; quest'epopea, l'assunto della quale, sempre secondo voi, repugna apertamente alla scienza e allo spirito del tempo presente, ha prodotta la Gerusalemme Liberata; cioè un lavoro che è, da quasi tre secoli, ammirato e gustato dai dotti e dalle persone colte non solo d'Italia, ma del mondo, meno poche eccezioni, qualcheduna insigne bensì, come sarebbe il Galileo, ma sempre eccezione.

E così? Dicendo dianzi, che l'epopea cavalleresca era morta, abbiamo noi negato che il Furioso le sopravviva? Il Tasso medesimo, prescrivendo che « il soggetto del poema eroico si prenda da storia di secolo non molto remoto [1], » intese forse di levar dal numero de' poemi vivi l'Eneide, il

[1] Dell'Arte poetica, *ibid.*

L'inconveniente che il Tasso trova nell'antichità del soggetto, non parrà certamente a nessun lettore nè il principale, nè il vero. E si può vedere anche qui un indizio di quanto siano cresciute l'esigenze della storia. « L'istoria di secolo lontanissimo, dice il Tasso, porta al poeta gran comodità di fingere, perocchè essendo quelle cose in guisa sepolte nel seno dell'antichità, che appena alcuna debole e oscura memoria ce ne rimane, può il poeta a sua voglia mutarle e rimutarle, e senza rispetto alcuno del vero, come a lui piace, narrarle. Ma con questo comodo viene un incomodo per avventura non piccolo, perocchè insieme con l'antichità de' tempi è necessario che s'introduca nel poema l'antichità de' costumi: ma quella maniera di guerreggiare o d'armeggiare usata dagli antichi, e quasi tutte l'usanze loro non potriano esser lette senza fastidio dalla maggior parte degli uomini di questa età. » La ragion vera, e che

soggetto della quale è preso da tempi favolosi, cioè molto remoti anche per Virgilio? No, davvero: non parlava di ciò che si fosse potuto fare in passato, ma di ciò che si potesse far di novo. Così, dall'avere il pubblico europeo mantenùta in grand'onore la Gerusalemme, non mi par che si possa concludere che abbia voluto mantenere in attività l'epopea. Anzi mi par di vedere che, dopo la Gerusalemme, abbia proibito severamente di far più poemi epici.

Mi si domanderà dove ho trovata questa proibizione.

Rispondo che ci sono due maniere di proibire: una diretta e una indiretta; per esempio que' dazi enormi che fanno passar la voglia (a parte il contrabbando) di comprar le merci sulle quali sono imposti. E qualcosa di simile mi pare che avvenga nel caso di cui parliamo. S'è fatto del poema epico un'opera sovrumana, una cosa che, a tutto rigore, assolutamente, non è impossibile, ma che non bisogna mai aspettarsi di veder realizzata di novo. Che molti e molti scrivessero componimenti poetici di qualunque altra specie, nessuno se n'è mai maravigliato; che anche uno tenti di fare un componimento d'una specie nova, e sia pure del genere narrativo, non pare strano. Ma che uno si proponga di scrivere un poema epico, proprio un poema epico, nella stretta significazione del termine, è una cosa che non si crede subito. Pare quasi la promessa d'un miracolo, una mira spinta al di là del possibile. Gli amici stessi del poeta se ne sgomentano, e quasi l'abbracciano con le lacrime agli occhi, come se andasse alla scoperta di terre incognite a traverso di mari indiavolati, a un'impresa più ardua e più pericolosa di quelle che si propone di descrivere, che so io? a un combattimento con degli esseri soprannaturali.

E, certo, i lavori poetici segnalati sono una cosa rara e difficile, come tutti i lavori segnalati; ma se non s'intende (e, certo, non s'intende) che la difficoltà nasca dalla lunghezza materiale del componimento, non vedo bene il perchè questo deva essere così unico per la difficoltà, anche tra i segnalati. « Non c'è quasi una novelletta, in cui gli avvenimenti non siano meglio distribuiti, preparati con più artifizio, congegnati con un'industria mille volte maggiore, che ne' poemi d'Omero. »

ora vien subito in mente a ognuno, è che dell'antichità qualcosa si può sapere, e qualcosa si può indurre; e che per questo l'antichità c'interessa. Dacchè è divenuta studio d'eruditi filosofi, non può più esser materia da poeti. È come un manoscritto tarlato di qua, dilavato di là, ma nel quale, guardando attentamente, uno può leggere quello che rimane, e cercar di supplire a ciò che se n'è andato. L'invenzioni moderne sull'antichità sarebbero come gli scarabocchi che un ragazzo venisse a fare su quel manoscritto; o, se par meglio, come lo stampatello che ci scrivesse sopra un ragazzo grande.

disse il Voltaire[1]. E l'espressione può parere esagerata; ma credo che la sentenza parrà vera in fondo, soprattutto se si applichi ai romanzi de' quali è venuta una così gran piena dopo che furono scritte quelle parole, e specialmente a que' pochi che sono rimasti celebri. Ora, quel congegno degli avvenimenti, quel subordinarne molti al principale, legandoli insieme tra di loro, è appunto ciò che nel poema epico si riguarda come la cosa più difficile e quasi miracolosa. Il rimanente dipende da altre facoltà, le quali, a chi mancano, bona notte; chi le ha avute in dono dal cielo, non si vede il perchè non le possa adoprar così feliçemente nel poema epico come in altri componimenti. Inclinerei dunque a credere che quest'opinione d'una difficoltà specialissima della cosa nasca da un sentimento che si ha in confuso del difetto intrinseço della cosa medesima. Si chiama il poema epico un problema di soluzione inescogitabilmente difficile, perchè si sente che è la quadratura del circolo. Si dice: come farà la natura a produrre un uomo capace di rappresentare epicamente un grand'avvenimento? Quello che si pensa in nube è: come farà un uomo a rappresentar bene un grand'avvenimento, travisandolo?

Il Voltaire citato dianzi farebbe rammentare, se ce ne fosse bisogno, al lettore e a me una trasgressione fortunata di quel divieto, l'Enriade; la quale e ottenne, al suo apparire, un applauso quasi universale, e conserva ancora un'universale celebrità. Ma questo poema è appunto ciò che si potrebbe desiderar di meglio per conoscere quanto la difficoltà fosse cresciuta a quel tempo, e a quali espedienti abbia dovuto ricorrere il poeta, per darsi a intendere di superarla. Apro dunque l'Enriade, e trovo, prima dell'Enriade, un'*Idea dell'Enriade*, e una *Storia compendiosa degli avvenimenti sui quali è fondata la favola del poema;* e dopo il poema, una lunga filza di note storiche, e per di più un *Saggio sulle guerre civili di Francia.* Il Tasso biasima in qualche poeta del suo tempo qualcosa di molto meno, e per un'ottima ragione. « Perfettissima d'ogni parte è quella favola, » dic'egli, parlando dell'Iliade, « e nel seno della sua testura porta intiera e perfetta cognizione di sè stessa, nè conviene accattare estrinseche cose, che la sua intelligenza ci facilitino. Il qual difetto si può per avventura riprendere in alcun moderno, ov'è necessario ricorrere a quella prosa, che dinanzi per sua dichiarazione porta scritta; perocchè questa tal chiarezza, che si ha dagli argomenti, e da altri sì fatti aiuti non è nè artificiosa, nè propria del poeta, ma estrinseca e mendicata[2]. »

1 *Essai sur le poème épique*; chap. II.
2 Op. cit., Disc. II.

Egregiamente; ma il punto sta nel non aver bisogno di simili aiuti. Certo, non aveva bisogno Omero d'accattare nè schiarimenti nè attestati dalla storia, poichè la faceva lui. La *Memoria* era il suo mallevadore; e quella, bastava invocarla sul principio e, per un di più, ogni tanto. Non n'aveva neppure bisogno Virgilio, quantunque il caso fosse molto diverso. Le cose che raccontava non gli potevano, è vero, esser credute; non faceva lui la storia; ma non c'era, di quelle cose, una storia ch'egli potesse citare, nè che dovesse temere. E senza dubbio, anche al tempo del Tasso, c'era molto ma molto meno bisogno di tali aiuti, di quello che ce ne fosse al tempo del Voltaire. Il desiderio della verità positiva non poteva essere severo e fastidioso co' poeti, quando era di così facile contentatura con gli storici, quando la poesia conservava ancora tanta parte di dominio nella storia medesima. Infatti l'origini, in tanta parte poetiche, delle nazioni e degli stati erano ancora raccontate con sicurezza, e accettate con docilità. E anche per i fatti meno remoti, il trovarli verosimili bastava per lo più e agli scrittori e ai lettori di storie, per non andar a cercare se fossero poi anche sufficientemente attestati. E, malgrado alcune proteste già antiche, non parevano fuor di luogo le parlate messe dagli storici in bocca ai loro personaggi: chè, in quel momento, li facevano proprio diventare loro personaggi alla maniera de' poeti.

Credo che tutto questo non abbia bisogno di prove; ma mi si permetta di citarne un esempio notabile, d'un tempo alquanto anteriore, ma non tanto che, per questa parte principalmente, si possa considerare come un tempo diverso. Il Machiavelli, osservatore così vigilante e così profondo (quando però non prende per regola suprema de'suoi giudizi e de'suoi consigli l'utilità: regola iniqua e assurda, che è tutt'uno; e con la quale, per conseguenza, non c'è ingegno che possa andar al fondo di nulla) il Machiavelli, ne'suoi Discorsi sopra T. Livio, tra tante e così varie osservazioni, non ne fa, se non m'inganno, una sola di critica storica. Eppure, volendo dedurre i suoi ammaestramenti da'fatti, pare che la verità de' fatti dovess'essere per lui una condizione preliminare, non solo importante, ma indispensabile. Di più, prende per testo, ogni volta che gli venga in taglio, de'luoghi delle parlate di Livio, nè più nè meno che i luoghi dove Livio racconta. Anzi arriva a prenderne per testo uno dove lo storico, più poeta che mai, descrive de'movimenti interni dell'animo. Nel celebre capitolo sulle congiure, parlando de' « pericoli che si corrono in su la esecuzione, » dice: « E che gli uomini invasino e si confondino, non lo può meglio dimostrare T. Livio quando descrive d'Alessameno Etolo (quando ei volle ammazzare Nabide Spartano) che

venuto il tempo della esecuzione, scoperto ch'egli ebbe a' suoi quello che s'aveva a fare, dice T. Livio queste parole: *Collegit et ipse animum, confusum tantæ cogitatione rei.* »

Nessuno s'immagina sicuramente che noi vogliamo dire che il Machiavelli prendesse per fatti positivi tutto ciò che trovava nel suo autore. E, del resto, dicendo: *non lo può meglio dimostrare T. Livio*, usa il linguaggio che avrebbe potuto usare ugualmente, se avesse citato un apologo; come, citando le parlate, ora dice, per esempio: « Annio loro pretore disse queste parole, » ovvero: « io voglio addurre le parole di Papirio Cursore; » ora: « il nostro istorico gli mette in bocca queste parole, » ovvero: « si può notare per le parole che Livio gli fa dire. » Ma è appunto questa indifferenza per la realtà positiva de' fatti storici, questo correre con la mente a ciò che possano aver di notabile come meramente verosimili, e fermarsi lì; è questo che abbiamo voluto notare in un uomo tale, come un saggio insigne d'una disposizione comune. Disposizione che, non essendo ragionevole, non poteva esser perpetua, e che, al tempo del Voltaire, era tanto diminuita, da costringerlo a mettere, per meno male, tutti que' puntelli storici al suo edifizio poetico.

Volevo aggiungere che, a un certo tempo, il Tasso medesimo, diede segno, in un'altra maniera, di sentire più di prima quelle incomode esigenze della storia, poichè nella Conquistata ne fece entrare molto più di quella che ne avesse messa nella Liberata. Ma, riflettendo che la proposizione parrebbe scandalosa, e che mi si direbbe, non senza sdegno, che è un levare il rispetto a un grand' uomo il prender sul serio una sua aberrazione; che è quasi un farsi complice delle critiche sciocche e insolenti, alle quali quell' uomo, tormentato, portato fuori di sè, sacrificò l' ispirazioni del suo ingegno, lascio la mia osservazione nella penna, e seguo tacitamente a dire tra me:

Non furono sicuramente le critiche altrui, che mossero il Tasso a dare un maggior posto alla storia nel suo secondo poema; poichè la critica che gli facevano su questo punto (spropositata davvero, ma qui non importa) era invece: « Che la Gerusalemme Liberata è mera istoria senza favola [1]; » e Bastiano de' Rossi, suo principale avversario in quella guerra, degna pur troppo dell' Italia di quel tempo, gli oppone che: « Il poeta non è poeta senza l' invenzione; però scrivendo istoria, o sopra storia scritta da altri, perde l' essere interamente [2]. » Dunque la cosa

1 Discorso d' Orazio Lombardelli intorno ai contrasti che si fanno sopra la Gerusalemme Liberata: Opere di Torquato Tasso, Firenze 1724, t. VI, pag. 224.

2 Degli accademici della Crusca, difesa dell' Orlando Furioso contra 'l dialogo dell' epica poesia di C. Pellegrino; Ibid. t. V, pag. 406.

è nata da tutt'altra cagione. E posso ingannarmi, ma deve esser nata da questo, che, avendo il Tasso presa quell'infelicissima determinazione di rifare il suo poema; e dando una ripassata alle cronache della crociata, per vedere a buon conto se qualcosa ci fosse da ritoccare anche riguardo alla storia, la storia abbia prodotto il suo effetto naturale, che è di parer più a proposito dell'invenzione, quando la materia è sua, e non dell'invenzione. E non gli si poteva dire: vattene in pace, chè la tua parte l'hai avuta; perchè la parte che la storia deve avere in un poema, o piuttosto la parte che si possa dare all'invenzione in un avvenimento storico, non era stata determinata al tempo del Tasso, come non lo fu dopo. Ne' Discorsi dell'arte poetica, scritti un pezzo prima, il Tasso aveva detto: « Lasci il nostro epico il fine e l'origine della impresa, e alcune cose più illustri nella loro verità, o nulla o poco alterata; muti poi, se così gli pare, i mezzi e le circostanze, confonda i tempi e gli ordini dell'altre cose, e si dimostri in somma più artificioso poeta, che verace storico [1]. » E che più tardi gli sia parso che « alcuna parte dell'azione più illustre era tralasciata nella prima [2] » favola della Gerusalemme, formata con una tal norma, non trovo che ci sia punto da maravigliarsene. Chi mai, prendendo per misura d'un giudizio oggetti così indeterminati e nebbiosi, come: *alcune cose*, e *o poco o nulla*, e motivi così arbitrari e arrendevoli, come: *se così gli pare*, e l'esser più poeta che storico; chi mai, dico, potrebbe esser sicuro di portar due volte lo stesso giudizio su una stessa cosa? Perciò, quando il Tasso, diventato (per sua disgrazia) autore della Conquistata, dice: « Io, in quel che appartiene alla mistione del vero col falso, estimo che il vero debba aver la maggior parte, sì perchè vero dee esser il principio, il quale è il mezzo del tutto; sì per la verità del fine, al quale tutte le cose sono dirizzate [3], » non trovo certamente in queste parole una norma più applicabile della prima, giacchè il dire: *la maggior parte* non dà un'idea più distinta che il dire: *alcune cose;* ma ci vedo l'imbroglio dell'assunto, e non l'aberrazione d'un uomo.

Dunque si parlava dell'Enriade e della prosa che ci attaccò l'autore, dimanierachè questa volta la storia, non solo occupò un maggior posto nell'epopea, ma s'accampò anche di fuori. E cosa contiene questa prosa? Relazioni di cose antecedenti o concomitanti, che non potevano entrar nel poema, ma ch'erano necessarie per intenderlo bene; citazioni di

1 Disc. II.

2 Giudizio sovra la Gerusalemme di T. Tasso, da lui medesimo riformata; lib. I. Ediz. cit., t. IV, pag. 132.

3 Ibid.

storie, di memorie, di lettere, per avvertire il lettore, che il tale e il tal altro fatto cantato nel poema, è un fatto davvero; discussioni in forma, quando i fatti sono controversi; vite compendiose di questo e di quel personaggio, per dimostrare che ciò che gli si fa dire o fare nel poema, s'accorda col suo carattere, e con le sue azioni reali; e cose simili.

Certo, quest'autore aveva qui, come quasi in tutti i suoi scritti e in verso e in prosa, anche degli altri fini; o piuttosto quel suo perpetuo e deplorabile fine di combattere il cristianesimo. E non è da dire come ci lavorasse, in un argomento dove gli orrori commessi col pretesto del cristianesimo gli davano un pretesto più specioso per accusarlo, e un mezzo più facile (per disgrazia sua e altrui) di renderlo odioso. Ma, indipendentemente da quest'uso speciale che il Voltaire potè fare di quegli aiuti storici, fu egli un suo capriccio il ricorrere ad essi? Non fu altro che la conseguenza dell'aver fatta entrare molta storia nel poema; come questo era una conseguenza della mutata condizione de' tempi, del non poter più i lettori veder nella storia un semplice mezzo per farne qualcos'altro. Fu perchè l'autore non trovava un miglior espediente (e n'avreste voi trovato un altro da suggerirgli?) per far conoscere la verosimiglianza speciale delle sue invenzioni col soggetto a cui le attaccava.

Certo, era più semplice, più facile e soprattutto più conveniente all'arte quello che Orazio suggeriva al poeta del suo tempo (poeta epico o tragico, qui non fa differenza): « Attienti alla fama [1]. » Ma glielo poteva suggerire perchè nello stesso tempo gli proponeva de' soggetti come Achille, Medea, Ino, Issione, Io, Oreste: soggetti mitologici, che vuol dire e notissimi, e intorno ai quali non c'era, al di là di quella notizia comune, nè molto nè poco di positivo, di verificabile, da potersi conoscere. C'erano bensì alcuni che ne sapevano di più; ma cos'era questo di più? Una maggior quantità d'invenzioni arbitrarie, e, per una conseguenza naturalissima, varie e discordi. L'erudizione, in quella materia, non era, nè poteva essere altro che un accumulamento di cose la più parte diverse e opposte. Mancava la ragione dello scegliere tra tante attestazioni contradittorie, cioè la prevalenza dell'autorità: non solo una prevalenza reale, ma una apparente a segno di poter essere accettata generalmente

[1] *Aut famam sequere, aut sibi convenientia finge,*
Scriptor. Honoratum si forte reponis Achillem;
Impiger, iracundus, inexorabilis, acer,
Iura neget sibi nata, nihil non arroget armis.
Sit Medea ferox, invictaque; flebilis Ino;
Perfidus Ixion; Io vaga; tristis Orestes.

Hor., De Arte poet., v. 119 et seq.

dai dotti, e di poter conseguentemente indurre nel pubblico l'opinione, che, oltre quello che ne sapeva il pubblico, ci fosse qualcosa da saper veramente. Ciò che c'era di più omogeneo e, dirò così, di più uno in quella materia, era appunto la notizia comune, la fama; val a dire poco sopra ogni soggetto; e un poco altrettanto capace d'aggiunte arbitrarie, quanto incapace di positive. E quindi, per giudicare, e per giudicar francamente e speditamente della verosimiglianza relativa delle nove invenzioni col soggetto, il lettore, o lo spettatore, aveva già nella mente bell' e preparato l'altro termine del confronto [1]. Quindi nulla di più adattato a quelle circostanze, del precetto, o piuttosto, del suggerimento d'Orazio; giacchè, in fatto d'arte, un precetto non può esser altro che l'indicazione d'un mezzo. Ma avrebbe il Voltaire potuto servirsi e contentarsi d'un tal mezzo? Cosa gli somministrava la fama, per comporre un'Enriade che non paresse una novella indegna del soggetto e del secolo? Senza dubbio, il pubblico sapeva qualcosa d'Enrico IV, di Caterina de' Medici, della Lega, dell'assedio di Parigi; ma sapeva che se ne poteva sapere molto di più; e a questo si rivolgeva, o volere o non volere, la sua aspettativa, ogni volta che quel soggetto gli fosse messo davanti, in qualunque forma. Chi avesse voluto tessere una tela poetica di verosimili su quel solo e magro ordito della cognizione comune di quel complesso d'avvenimenti, avrebbe delusa miserabilmente una tale aspettativa. Sarebbe parsa, e sarebbe stata (in questa parte, ben inteso) una continuazione dell'epopea di Chapelain, del P. Lemoine, di Desmarets e di Scuderi [2]. Ecco dunque il poeta ridotto a somministrar lui medesimo al

1 Ho detto giudicare, perchè tale è l'operazione che fa la mente in quel caso; e l'essere accompagnata da emozioni, anche vivissime, non ne cambia la natura. Sono di que' giudizi facili, pronti, istantanei, che si formano e si succedono con un'indicibile rapidità nella mente, senza che l'attenzione ne trattenga uno solo, nè la riflessione ci torni sopra; que' giudizi che servono, dirò così, alla mente senza occuparla, e passano nel far l'effetto, correndo o a perdersi nella dimenticanza, o a nascondersi nel fondo della memoria, dove giacciono inavvertiti, finchè non venga a suscitarli, o a suscitarne qualcheduno, una qualche occasione, che può non venir mai. Quanti, per esempio, di questi giudizi non deve aver fatti in un momento, senza potere, un momento dopo, nè discernerli, nè contarli, un intendente di pittura, quando, al vedere per la prima volta un quadro, dice subito: è del tal autore! Anzi, cos'altro si fa se non concludere da una moltiplice e rapidissima successione di giudizi di verosimiglianza speciale, quando, al sentir riferire un detto, un fatto, una riuscita, di persone o di cose note, si crede o si discrede? E ognuno sa se tali giudizi siano qualche volta accompagnati da emozioni più vive e più profonde di quelle che l'arte possa mai eccitare.

2 Autori della *Pucelle*, della *Louisiade*, del *Clovis* e dell'*Alaric*: poemi rimasti celebri di nome, parte per il fatto d'essere stati tali un momento, parte per essere stati derisi da un poeta di tutt'altra celebrità.

lettore la materia di confronto necessaria per giudicare della verisimiglianza speciale delle sue invenzioni. E perchè questo non si poteva fare nel contesto stesso del poema, eccolo ridotto a uscirne fuori, per asserirlo formalmente e provare e discutere, col mezzo di quella ch'egli chiama più d'una volta la *vile prosa*.

Prendo dall'Enriade l'occasione d'osservare un altro grand'impaccio dell'epopea storica, voglio dire il maraviglioso soprannaturale.

Ci deve o non ci dev'essere questo maraviglioso in un poema epico? Questione stata sciolta più volte, ma ne' due sensi opposti.

E non so se alcuno o de' poeti o de' critici che nella Poetica d'Aristotele credevano doversi trovare, se non tutte, almeno le più importanti norme dell'arte, abbia notato il silenzio assoluto del maestro su questo punto così importante per loro. Silenzio che ad essi doveva parere strano, e che parrà naturalissimo a chi pensi che, quando Aristotele scriveva, la questione non era ancora nata, nè forse si poteva prevedere. Aristotele parla dell'epopea omerica, dell'epopea praticata e conosciuta al suo tempo, di quella che prendeva i soggetti dai secoli eroici, soggetti nei quali il maraviglioso era innato. Era quindi per Aristotele una cosa sottintesa. Fu dall'aver l'epopea presi per soggetto avvenimenti di tempi storici, ch'ebbe origine questa questione, la quale non pare che voglia aver fine. Da una parte, si dice che, senza il maraviglioso, il poema non può essere che o una storia versificata, o una storia alterata senza ragione; perchè dov'è la ragione di mutar le cause e le circostanze naturali e vere d'un avvenimento, per metterne in vece dell'altre, ugualmente naturali, ma false? Si dice dall'altra, che, in mezzo a fatti noti o conoscibili, de' falsi prodigi paiono inevitabilmente eterogenei, come sono. Bone ragioni l'una e l'altra, diremo anche qui; ma bone a impedire e non a aiutare; dimanierachè l'epopea storica può dire al maraviglioso, come Marziale a quell'uomo d'umore variabile: « Non posso vivere nè con te, nè senza di te [1]. » Dopo diciotto secoli, si trova ancora al bivio che incontrò ne' suoi primi passi: o privarsi del maraviglioso, con Lucano; o riceverlo per forza, con Silio Italico. Senonchè (ed è una cosa che giova ripetere) chi era poeta potè, seguendo o l'una o l'altra strada, dare delle prove accidentali del suo valore. Così doveva essere del Voltaire; il quale nel suo poema introdusse il maraviglioso, o piuttosto due specie di maraviglioso, il cristiano e l'allegorico. Ma non credo d'esprimere una mia opinione particolare dicendo che, quantunque

1 *Nec tecum possum vivere, nec sine te.* Martial. *In habentem varios mores.* Lib. XII, Epigr. 40.

abbelliti da immagini e vive e appropriate, e da sentenze e gravi e pellegrine (quando sono giuste), e il tutto in versi quasi sempre belli, e non di rado singolarmente belli, l'effetto che fanno, come parte dell'azione, è languido e stentato, e quasi di gente estranea e indifferente, che bisogna chiamar di novo ogni volta che si vuol farcela entrare.

Il Voltaire che, come poeta, si servì del maraviglioso, opinò, come critico, che si potesse farne di meno, e, da quel che mi pare, non senza contradirsi. Cosa non punto strana, perchè dove, in vece d'una massima certa, ci sono due opinioni probabili, può facilmente accadere che all'uomo medesimo piaccia di più ora l'una, ora l'altra. « Virgilio e Omero, dic'egli, fecero benissimo a mettere in scena le divinità. Lucano fece ugualmente bene a farne di meno. Giove, Giunone, Marte, Venere, erano ornamenti necessari all'azione d'Enea e d'Agamennone. Poco si sapeva di quegli eroi favolosi...... Ma Cesare, Pompeo, Catone, Labieno, vivevano in tempi ben diversi da quelli d'Enea. »

E Enrico IV, Mayenne, Potier e Mornay?

« Le guerre civili di Roma, » aggiunge, « erano una cosa troppo seria per tali giochi d'immaginazione. »

E le guerre civili di Francia?

Si dirà egli, che queste parole, applicate dal Voltaire alle divinità mitologiche, non possono convenire al soprannaturale cristiano? Rispondo che al soprannaturale non rivelato, ma inventato da un poeta, convengono nè più nè meno.

Più notabile, per un altro riguardo, è ciò che dice poco dopo:

« Quelli che prendono i cominciamenti d'un'arte per i princípi dell'arte medesima, sono persuasi che un poema non potrebbe stare senza divinità, perchè l'Iliade n'è piena. Ma queste divinità sono così poco essenziali al poema, che il passo più bello che si trovi nella Farsalia, e forse in qualunque poema, è il discorso col quale Catone, quello stoico odiatore delle favole, rifiuta sdegnosamente di visitare il tempio di Giove Ammone [1]. »

Ognuno vede qual sia la forza di questo ragionamento: si potevano dire delle bellissime cose in disprezzo del politeismo; dunque il poema può stare senza il maraviglioso. Ma ciò che volevamo notare particolarmente, è quel riguardare l'epopea storica, non solo come una continuazione (era l'opinione comune), ma come un progresso dell'epopea primitiva, essenzialmente mitica. Come se quella che voleva esser la storia, e ch'era infatti presa per storia, e quella che, senza ottenere nè

[1] *Essai sur la poésie épique.* Chap. IV.

chieder fede, contraffà una storia, fossero la stessa arte, perchè la seconda ha imitate delle forme estrinseche della prima. Sarebbe un'arte di novo genere quella che, cominciata senza princípi, li trovasse poi col cambiar l'intento e l'effetto, conservando delle forme estrinseche. E non sempre ciò che vien dopo è progresso.

C'è un'altra specie d'epopee, nelle quali può parere a prima vista, che il soprannaturale sia a suo luogo; cioè quelle i di cui soggetti sono presi dalla Storia sacra. Ma basta questo per far riflettere che soggiacciono anch'esse, quantunque in un'altra maniera, allo stesso inconveniente dell'altre. Sono rifacimenti d'una storia; e storia nel senso più stretto, e più sdegnoso. Non è il soprannaturale intruso nel soggetto; ma è l'invenzione intrusa nel soprannaturale. Un, direi quasi, istinto rispettoso e sommamente ragionevole ci avverte che, nelle manifestazioni straordinarie della volontà e della potenza divina, la mente umana non arriva a trovare una regola del verosimile, come la trova nel corso naturale delle cose, e nelle determinazioni della volontà umana. Gli squarci mirabili che si trovano nel Paradiso Perduto, e la virtù poetica che ci si fa sentire quasi per tutto, non possono fare che non produca l'effetto d'un'interpolazione perpetua. E anche la Messiade ha de' pregi non volgari, e singolarmente quell'unione non infrequente del tenero e del sublime, che produce una commozione indistinta, e tanto più gradevole. Ma è un soggetto, quanto inesauribilmente fecondo d'applicazioni, altrettanto inaccessibile alle aggiunte.

Termino qui questi cenni sull'epopea, per passare alla tragedia; intorno alla quale avrò ancora meno a trattenermi. E s'intende che non si tratterà se non della tragedia storica, e in quanto storica.

Gl'inconvenienti che nascono in essa da ciò, differiscono e nel modo e nel grado, da quelli dell'epopea, per cagione d'una differenza essenziale nella forma de'due componimenti. La tragedia non adopra, come l'epopea, un istrumento medesimo e per la storia e per l'invenzione, quale è il racconto. La parola della tragedia non ha altra materia, dirò così, immediata, che il verosimile. I discorsi che lo Shakespeare, il Corneille, il Voltaire, l'Alfieri, mettono in bocca a Cesare, è tutta fattura poetica; l'azioni che Lucano racconta di Cesare, possono essere o inventate o positive. Quindi, nel poema la parola può produrre, ora un effetto poetico, ora un effetto storico; o, non riuscendo a produrre nè l'uno nè l'altro, rimanere ambigua. Nella tragedia è sempre la poesia che parla; la storia se ne sta materialmente di fuori. Ha una relazione col componimento, ma non ne è una parte[1].

[1] Per prevenire una minuta obiezione, devo osservare che in qualche tragedia sono

La rappresentazione scenica poi accresce non poco l'efficacia della parola, aggiungendoci l'uomo e l'azione. E qui fa al nostro proposito l'osservare (cosa, del resto, degna d'osservazione anche per sè) come questi oggetti presenti al senso, non solo non disturbino, con l'impressione della loro realtà, l'effetto della verosimiglianza pura voluto dall'arte, ma lo secondino e lo rinforzino. La ragione è che tali realtà non operano che come meri istrumenti dell'azione verosimile, e come tali le prende lo spettatore. Infatti, se un attore, nell'atto della rappresentazione, fa o dice qualche cosa che si riferisca alla sua persona reale o alle circostanze di essa, offende lo spettatore, trasportandolo alla considerazione di quella realtà. E cosa vuol dire questo avvedersene ed esserne offesi, se non che prima se ne faceva astrazione? E di qui viene che quanto più un attore par che faccia naturalmente, e quanto più commove, tanto più concentra la mente dello spettatore nel mero verosimile; quanto più gli rende presente l'uomo della favola, l'uomo o colpito dalla sventura, o accecato dalla passione, o minacciato da un pericolo ignoto a lui, tanto più gli sottrae, per dir così, e gli fa scomparir davanti la sua propria e reale personalità. Ed è la massima lode che si dia a un attore: era ciò che si voleva dire quando si diceva, per esempio, che Garrick era Hamlet, che Lekain era Orosmane. Non è la realtà presente, ma ordinata e subordinata al verosimile, quella che ne possa disturbar l'effetto; è la realtà storica, indipendente dal verosimile, e dalla quale il verosimile deve dipendere; la realtà storica, conosciuta o anche semplicemente

messe in bocca a uno o a un altro personaggio delle parole storiche; come appunto il *Tu quoque, Brute?* di Cesare. Ma è un inconveniente raro e, per lo più, evitabile. Dico inconveniente, perchè l'effetto di tali parole è di richiamar la mente dal mero verosimile al reale. E so bene che ad altri può parere un vantaggio, un'occasione da non perdersi, questo poter far dire al personaggio ciò che l'uomo ha detto veramente. Ma non vedo come si possa trovar la poesia un'arte efficace e potente, e trovare insieme, che abbia a ricever forza da ciò che produce un effetto opposto al suo.

L'inconveniente poi non sarebbe evitabile nel caso citato, e in qualche altro, cioè quando le parole storiche siano celebri. Chè l'averle omesse il poeta non impedirebbe allo spettatore di rammentarsene; e il Cesare reale della storia verrebbe, nè più nè meno, a mettersi, nella mente di lui, a fronte del Cesare verosimile del poeta, come il Sosia di Plauto, a fronte di Mercurio: senonchè, ne' casi di cui parliamo, è il mortale che la vince. *Præfulgebant eo ipso quod non visebantur.* E che vuol dir questo? Che la storia può volersi cacciare, e cacciarsi in effetto anche nel campo più esclusivamente proprio della poesia, quando la poesia s'è fatta storica. La storia registra molti, ma molti più fatti, che detti; e quindi è molto, molto più facile l'evitarla, facendo parlare le persone storiche, che facendole operare. Ma questi pochi detti hanno la stessa ragione de' fatti per volere il loro posto, e la stessa forza per prenderlo.

conoscibile, e assente bensì dal senso, ma compenetrata col soggetto. Il vantaggio essenziale della forma, quest'altro vantaggio secondario, ma considerabile, e altri ancora più secondari, che non importa qui di rammentare, fanno che la tragedia possa, meglio del poema epico, schermirsi dalla storia.

Ma ho detto schermirsi, e aggiungo: cedendo sempre qualcosa; perchè, anche da fuori, la storia riesce a farsi sentire, e a far valere le sue pretensioni. La relazione estrinseca, ma essenziale, che la tragedia storica ha con essa; e l'obbligo che ne nasce di trovare de' verosimili che siano tali relativamente al soggetto preso dalla storia, doveva produrre, e ha prodotti nella tragedia i medesimi inconvenienti, che nell'epopea: meno frequenti e meno sensibili, è vero; ma ugualmente crescenti con l'andar del tempo. E a metterli in chiaro, nulla potrebbe servir meglio degli argomenti ai quali è dovuto ricorrere un gran tragico, per veder di levarli.

« La questione, dice Pietro Corneille, se sia lecito far de' cambiamenti ai soggetti presi o dalla storia o dalla favola, pare decisa in termini abbastanza formali da Aristotele, quando dice *che non si devono cambiare i soggetti ricevuti, e che Clitennestra dev'essere uccisa da Oreste, e Erifile da Alcmeone.* Questa sentenza però può ammettere qualche distinzione e qualche temperamento. È certo che le circostanze, o, se par meglio, i mezzi d'arrivare al fatto rimangono in nostro arbitrio: la storia spesso non ce li dà, o ne dà così poco, che è necessario di supplir con dell'altro, per render compito il poema; e si può anche presumere con qualche apparenza, che la memoria dello spettatore, il quale abbia lette altra volta queste circostanze, non l'avrà ritenute così fortemente, da farlo avvedere del cambiamento, abbastanza per accusarci di menzogna, come farebbe senza dubbio, se ci vedesse cambiare l'azione principale [1]. »

Così, mentre la tragedia antica si fondava sulla cognizione che lo spettatore doveva aver de' soggetti, la moderna è costretta a fare assegnamento sulla dimenticanza. Aiuto infelice; giacchè non pare che deva esser bon segno in un'arte l'aver paura della cognizione. E aiuto, non solo incerto, ma precario; giacchè se lo spettatore che aveva dimenticate le circostanze storiche del soggetto, e potè quindi, alla prima recita, godersi senza disturbo l'invenzioni poetiche; se, dico, uscendo dal teatro con un novo interessamento per quel soggetto, va a rinfrescarsi la memoria nel libro dove aveva lette quelle circostanze, non sarà più, alla

1 Second Discours sur l'art dramatique

seconda rappresentazione, lo smemorato che conveniva al poeta. Aiuto, finalmente, ricorrendo al quale, il Corneille contradice sè stesso; giacchè, se le circostanze rimangono nell'arbitrio del poeta, cos'importa che lo spettatore si rammenti o non si rammenti quelle della storia? Ma che? il Corneille medesimo, nell'*Esame* che aggiunse a' suoi componimenti, tocca più d'una volta l'alterazioni da lui fatte alla storia; e, per giustificarle, o anche per accusarsene candidamente, le manifesta; e leva così di sotto alla tragedia storica quella povera gruccia della dimenticanza altrui, che le aveva data. Darne di tali a un'arte, è un confessare che è diventata zoppa; e dargliele un Pietro Corneille, è un terribile indizio che non ci sia più il verso di rimetterla su' suoi piedi.

Ma perchè ebbe egli bisogno di cercar delle distinzioni in un precetto così semplice, de' temperamenti per un precetto così discreto? Perchè il precetto riguardava una cosa, e il Corneille, seguendo una consuetudine già invalsa, l'applicava anche a un'altra cosa, e diversissima. Aristotele parla delle *favole ricevute* [1], e di queste dice che non si devono alterare; il Corneille parla di soggetti presi *o dalla storia,* o dalla favola, come se fosse tutt'uno. Ora, applicato alle *favole ricevute,* il precetto non ha bisogno nè di temperamenti, nè di distinzioni; poichè quelle non davano, nè imponevano altro al poeta, che appunto *l'azione principale:* Clitennestra uccisa da Oreste, Erifile da Alcmeone. I mezzi e le circostanze rimanevano davvero nell'arbitrio de' poeti. La storia in vece dà, insieme co' soggetti, anche de' mezzi e delle circostanze, che possono non accomodarsi con l'intento dell'arte. Quindi il bisogno di cambiarle, val a dire d'alterare i soggetti coi quali sono, per dir così, immedesimate. Che se la storia non le dà, le lascia desiderare; ma ciò non vuol dire che un tal desiderio possa essere appagato col mezzo dell'invenzione poetica.

« L'esempio della morte di Clitennestra, » aggiunge il Corneille, « può

1 *Acceptas quidem igitur fabulas* (mythous) *solvere non licet. Dico autem, seu Clytæmnestram necatam ab Oreste, et Eriphylen ab Alcmæone.* Poet., cap. XI.

Il vocabolo *mythos* passò anche a significare la forma particolare data all'azione da ciaschedun poeta; e in questo senso l'usa anche Aristotele, anzi la definisce: *Est autem actionis quidem imitatio fabula: appello enim fabulam hanc compositionem rerum* (Ibid., cap. IV). Nel passo citato sopra, però, non può voler dir altro che *miti,* nel senso proprio e primitivo del vocabolo. Infatti, come si potrebbe intendere che Aristotele prescrivesse al poeta d'attenersi alle tante e diverse composizioni degli altri poeti? Una tale interpretazione repugna e alla cosa, e agli esempi addotti da Aristotele, che non sono esempi di composizioni, ma di semplici temi mitologici, come repugna al seguito del testo, che sarà citato or ora.

servir di prova alla mia proposizione. Sofocle e Euripide l'hanno trattata tutt'e due, ma con un intreccio e con uno scioglimento differente; e questa differenza fa che il dramma non è lo stesso, quantunque sia uno solo il soggetto, del quale i due poeti hanno conservata l'azione principale. »

E per far questo, ebbero forse bisogno di temperare il precetto? Neppur per idea: l'eseguirono a un puntino, facendo l'uno e l'altro morir Clitennestra per mano d'Oreste; giacchè il precetto non richiede nulla di più. O piuttosto prevennero un precetto indicato alla pratica dalle convenienze dell'arte, prima che Aristotele lo promulgasse. E questo potere ognuno inventare, senza inconvenienti, un intreccio e uno scioglimento a modo suo, veniva dal non avere ognuno contro di sè, se non altri intrecci, e altre maniere di scioglimenti. Erano poeti contro poeti, verosimili contro verosimili, non legati ad altro che a fatti e a caratteri, tanto più fecondi per l'invenzione, quanto più digiuni di circostanze obbligate. L'inventarne di nove non era una licenza che i poeti dovessero prendersi; era l'operazione propria della poesia. E a un bisogno l'attesterebbe Aristotele stesso, il quale aggiunge subito: « Tocca poi al poeta a inventare, e a far buon uso delle (favole) ricevute [1]. » Dà come una conseguenza naturale del precetto ciò che il Corneille chiede come un temperamento. E quel precetto era in sostanza il medesimo che fu poi espresso da Orazio con le parole: *famam sequere* [2].

[1] *Ipsum autem invenire oportet, et traditis uti recte.* Ibid.

[2] Altra obiezione possibile, e da non dissimularsi: Anche il teatro greco ebbe tragedie storiche, e sul suo principio: per esempio, *I Persiani* d'Eschilo. Non starò qui a mettere in dubbio se questo componimento possa esser riguardato come una tragedia: giacchè si potrebbe far lo stesso con altri dello stesso autore, il soggetto de' quali è preso da' tempi eroici. Dirò bensì che la tragedia greca non continuò per quella strada. Quelle di Sofocle e d'Euripide, e le molte di cui parla Aristotele nella Poetica, sono tutte composte sopra soggetti mitologici. Se il teatro greco fosse diventato storico, si sarebbe naturalmente trovato a' medesimi passi de' teatri moderni; e Aristotele sarebbe stato impicciato bene a trovargli le regole, se gliene avesse voluto trovare.

Anche il teatro latino ebbe tragedie storiche, e di soggetti romani, e chiamate perciò *Prætextæ*: e l'ebbe, se non così sul principio, cioè da Livio Andronico o da Nevio o da Ennio, certo non molto tardi, poichè tra le tragedie di Pacuvio, delle quali rimangono i titoli e de' frammenti, c'è un *Paolo* (Emilio), e tra quelle d'Azzio, un *Bruto* e un *Decio*. Orazio loda in genere quella specie di tragedie, come un tentativo d'indipendenza letteraria:

Nil intentatum nostri liquere poetæ;
Nec minimum meruere decus, vestigia græca
Ausi deserere, et celebrare domestica facta;
Vel qui prætextas, vel qui docuere togatas.

Del resto, nè i temperamenti forzati del Corneille, nè i suoi sempre ammirabili capolavori poterono sottrarre la tragedia alle sue perpetue variazioni, e costituirla, per ciò che riguarda le sue relazioni con la storia, in una forma stabile e definitiva.

Per nostra fortuna, o paziente lettore, non c' è bisogno di ripassare tutte quelle variazioni, nemmeno di corsa, come s' è fatto con l'epopea. Qui basterà accennare il fatto attuale, e le sue cagioni prossime. Del tempo intermedio non voglio rammentare altro che una variazione estrinseca, e che non toccava l'essenza stessa della tragedia; ma molto significante. Poco dopo la metà del secolo scorso, non so se un attore o un' attrice francese introdusse una riforma generale nel vestiario, rendendolo conforme all' uso del tempo in cui era finta l' azione. Prima dipendeva, in parte dalla moda corrente, in parte dal capriccio dell' attore, in parte da consuetudini che avevano quelle stesse origini; e ci poteva essere, per un di più, un qualche segno caratteristico, desunto dalla storia. Il Voltaire, non mi rammento in qual luogo, descrive l' attore che, nel secolo di Luigi XIV, rappresentava Augusto nel Cinna, con una gran parrucca, e sopra di questa un gran cappello a gran penne, e le penne lardellate di foglie d'alloro: il rimanente su quel gusto. Ma cosa voleva dir questo? Che gli spettatori erano più disposti di quello che furono poi, a veder nell'attore l'Augusto del poeta, l'Augusto verosimile, senza darsi tanto pensiero dell'Augusto reale della storia. L'introdursi questa fino nelle quinte a sindacare gli attori, ministri nati della poesia, e costringerli a prender le sue divise, era un segno del possesso ch' era andata sempre prendendo sulla tragedia, e un indizio del maggior possesso, che ci voleva prendere.

Infatti, non tardò molto a principiare la rivoluzione drammatica, che vediamo ora vittoriosa. Era allora sentimento quasi unanime de' dotti e delle colte persone d' Europa, che la vera, la bona tragedia, quella che potesse soddisfare il bon gusto, e essere ammessa dal bon senso, era la

(De Arte poet., v. 285 et seq.) Ma il non dar lui alcun precetto per questa specie di componimenti, e l' accennarla soltanto, è una ragione di credere che non fosse molto coltivata; come il tornar che fa sempre sulla poesia d'argomenti greci, è un indizio, che questa fosse prevalente di molto. E un altro indizio per i tempi anteriori è il non essercene di Pacuvio che una sola, contro diciassette d'argomenti mitologici greci; e d'Azzio, due, contro più di cinquanta. Quintiliano, in quella breve rassegna che fa de' principali generi di poesia, e de' principali poeti (lib. X, cap. 1), non fa neppure menzione delle *preteste*. Non ce n' è rimasta alcuna, ed è una disgrazia: letteraria, s' intende. E non si potrebbe prenderne un' idea dall' Ottavia di Seneca, o d' un Seneca, qualunque fosse; essendo opera di tutt' altri tempi, e di tutt' altro gusto.

tragedia nella quale fossero mantenute le così dette unità di tempo e di luogo. Unità, si diceva, proclamate da Aristotele, osservate fedelmente nelle tragedie greche, e soprattutto volute dalla ragione. Se poi Aristotele avesse proposte davvero queste unità; se nelle tragedie greche fossero davvero state osservate; se la ragione non avesse nulla a dire in contrario, non si cercava quasi da nessuno; e a chi ne cercasse, si dava sulla voce [1]. È inutile aggiungere che alla storia quelle regole non

[1] Le avessero attribuite a chiunque altro! Ma Aristotele, il quale insegna così apertamente e ripetutamente, che l'universale, il verosimile è la materia propria della poesia, opponendola alla storia, la di cui materia è il particolare, il reale, immaginarsi che potesse prendere per misura e per criterio del verosimile, la realtà materiale dello spettacolo, le circostanze reali dello spettatore! Era come far dire a un maestro di prospettiva, che una veduta, per esser verosimile, non deve rappresentare se non gli oggetti che potrebbero stare realmente nella misura del quadro. E perchè dice (cap. II) che « la tragedia si sforza di restringersi in un giro del sole, o di variarne poco » (pratica, che s'accordava benissimo con la natura de' soggetti mitologici), credere che intendesse con questo di stabilire formalmente un termine alla durata ideale dell'azione! lui, che, nella Poetica medesima, dove tratta della lunghezza della favola, protesta espressamente, che un tal termine non si può stabilire *a priori*. Dopo aver detto che la lunghezza materiale del dramma, non è una cosa che concerna l'arte, e venendo a parlare della durata ideale, dice: « Per ciò che riguarda la natura della cosa, la durata maggiore è la più bella, purchè non sia tale da far perdere la chiarezza dell'insieme. Per dirla in una parola, la durata conveniente sarà quella che si richieda per fare che, con lo svolgersi delle cose, secondo il verosimile o il necessario, si passi dall'infelicità alla felicità, o viceversa. » *Terminus autem rei ex ipsius natura, semper quidem qui maior est, dummodo maneat intra eos fines ut una totus perspicuus sit, pulchrior est. Ut autem simpliciter, re definita, dicamus, in quanta magnitudine, secundum verisimile, vel necessarium, deinceps nascentibus rebus, contingit in res secundas ex adversis, vel ex rebus secundis in adversas mutari, idoneus terminus est magnitudinis.* Cap. V.

E siccome non è mai affatto inutile il conoscere l'origine degli errori che hanno avuta molta voga, in qualunque materia, così aggiungo che il vero autore del precetto delle due famose unità, fu, secondo ogni apparenza, il Castelvetro. Questo critico, nel suo commento, famoso anch'esso, della Poetica d'Aristotele, al primo de' luoghi citati qui, non solo prende per un precetto generale la menzione d'un fatto particolare, ma ci aggiunge di suo ciò ch'era necessario a farne un precetto, cioè una ragion generale. Ed è quella così anti-poetica, così anti-filosofica, così anti-aristotelica ragione della verosimiglianza relativa allo spettacolo e allo spettatore: ragione che fu poi allegata sempre, come fondamento principale del precetto. Di più, censura Aristotele del non averla applicata rigorosamente, per non averla ben conosciuta: il che è verissimo. E su quella ragione fonda poi anche l'altra unità, quella del luogo, la quale dalla Poetica d'Aristotele non si sarebbe potuta far uscire in nessuna maniera. Trascrivo

convenivano punto. E i tentativi che aveva fatti fino allora, e che andava facendo, per prendere un maggior posto nella tragedia, ottenevano bensì

qui le sue parole, nella loro nativa rozzezza, chiedendone scusa al lettore. *L'epopea, narrando con parole sole, può raccontare un'azione avvenuta in molti anni, e in diversi luoghi, senza sconvenevolezza niuna, presentando le parole all'intelletto nostro le distanze di luogo e di tempo: la qual cosa non può fare la tragedia, la quale conviene avere per soggetto un'azione avvenuta in piccolo spazio di luogo, e in piccolo spazio di tempo, cioè in quel luogo e in quel tempo, dove e quando i rappresentatori dimorano occupati in operazione, e non altrove, nè in altro tempo. Ma così come il luogo stretto è il palco, così il tempo stretto è quello che i veditori possono a suo agio dimorare sedendo in teatro: il quale io non vedo che possa passare il giro del sole, siccome dice Aristotele, cioè ore dodici. Con ciò sia cosa che, per le necessità del corpo, come è mangiare, bere, deporre i superflui pesi del ventre e della vescica, dormire, e per altre necessità, non possa il popolo continuare oltre il predetto termine così fatta dimora in teatro. Nè è possibile a dargli ad intendere che siano passati più dì e notti, quando essi sensibilmente sanno che non sono passate se non poche ore, non potendo l'inganno in loro aver luogo, il quale è tuttavia riconosciuto dal senso.* (Poetica d'Aristotele, volgarizzata e sposta per L. Castelvetro. Basilea, 1576; pag. 109).

Nel commento al secondo luogo poi, rigetta la ragione assegnata da Aristotele alla durata speciale e relativa delle diverse favole; e richiama il suo autore a quella sua gran ragione della verosimiglianza relativa allo spettacolo e allo spettatore. Trascrivo anche qui: *Vedeva Aristotele, che le favole della tragedia comunemente avevano fine alla fine della mutazione, e che le cose avvenute e contenute nella favola non si stendevano oltre il termine d'un giro del sole sopra l'emisfero, cioè oltre a dodici ore; e non riconoscendo la vera cagione di così fatto termine d'azioni raccolte in una favola, s'è immaginato che ciò sia per la capacità e per la contenenza della memoria degli uditori, quasi fossero per dimenticarsi le prime parti della favola, se contenesse un'azione di molti dì, quando udissero e vedessero l'ultime parti.... Così breve termine non è stato posto alla favola della tragedia, dentro del qual s'opera, per cagione della debolezza della ricordanza, ma per quella cagione, che già abbiamo assegnata, della rappresentazione, e dell'agio de' veditori, occupando tanto spazio di tempo la rappresentazione, quanto occuperebbe una verace operazione, e non potendo il popolo stare in teatro senza disagio intollerabile più di dodici ore* (Ibid., pag. 170, 171). E la taccia che si dava al Castelvetro era d'esser troppo sottile! Forte, però, lo fu davvero, poichè l'argomento messo in campo da lui, e invalso nel mondo letterario, potè far perder di vista, in questo particolare, a più generazioni, non solo di critici, ma di poeti, tra i quali de' gran poeti, che la poesia è poesia, che è un'arte, e che, per conseguenza, i mezzi che le si presentano per servire alla sua operazione, o non sono adattati, e deve rifiutarli; o sono adattati, e vuol dire che si può fare astrazione da ciò che hanno d'eterogeneo all'intento dell'arte. Ammettere che una tragedia (azione verosimile) possa esser rappresentata, è ammettere che la realtà, come realtà, delle cose che servono alla rappresentazione possa e deva non contar punto più di quello che la qualità reale di

qualcosa: la tragedia, a costo anche di storpiarsi, faceva il possible, per contentar la storia, ma salve le regole. Si parlava bensì d'un tal Shakespeare, che, o non curandole, o non sapendo neppure che ci fossero, era riuscito a far qualcosa da non esser buttato via. Ma se ne parlava come d'un genio selvaggio, d'un capo strano, con de' lucidi intervalli stupendi: una specie di montagna arida e scoscesa, dove un botanico, arrampicandosi per de'massi ignudi, poteva trovare un qualche fiore non comune. E, del resto, le cose che si citavano di quel grande e quasi unico poeta, erano cavate da que'suoi drammi ne' quali la storia ha meno parte, o non ce n' ha nessuna. Ecco però, che in Germania salta fuori un altro tale, chiamato Goethe, il quale, entrando nella strada del dramma storico, segnata dal genio selvaggio, e entrandoci, come accade ai grandi ingegni, senza intenzione e senza paura d'imitare, fa, da' suoi primi passi, prevalere presso la sua nazione la ragione della storia a quella delle due unità. Ma nella Francia, superba, da un pezzo, di poeti che avevano tenuta l'altra strada; nell'Italia, superba d'uno recente, era un'altra faccenda. Come! si diceva: le regole alle quali si sono assoggettati un Corneille, un Racine, un Voltaire, un Alfieri, senza parlare degli autori della Merope e dell'Aristodemo, parranno ora un freno incomodo all'ingegno, un ostacolo alla perfezione! Il campo dov'essi hanno fatte le loro gran prove, sarà diventato angusto! Proporre l'abolizione di quelle regole pareva, non so se più una temerità da non tollerarsi, o una sciocchezza da compatirsi. Ma che? la storia, per fare nella tragedia quella grande irruzione che s'era fissata di fare, aveva proprio bisogno d'abbattere quel baluardo; e l'abbattè. In Francia, non ne parliamo; e anche in Italia, da quello che sento, lo spettatore non ci patisce, e non si chiama offeso se, nel corso d'una tragedia, vede alzarsi una scena e venir giù un'altra, e se, in quelle tre o quattr'ore di seduta, il poeta pretende di fargli passare davanti alla mente più di quel benedetto giro di sole, nominato così innocentemente da Aristotele.

verde metallico si conti nel verde d'un albero dipinto. Dire che la tragedia diventa falsa, se la rappresentazione non s'accorda con le circostanze reali dello spettatore, è dire che un quadro rappresentante una nevicata diventa falso per chi lo guarda nel mese di luglio. Non si tratta, nè in pittura, nè in poesia, di *dare ad intendere* (stolta parola in un tale argomento); ma di rappresentare de'verosimili, cioè delle *verità ideali*.

In quanto poi all'essere que' due precetti fedelmente osservati nelle tragedie greche, il Corneille, ne' Discorsi citati sopra, addusse alcune prove in contrario; e molte più ne addusse poi il Metastasio nelle sue Osservazioni sopra tutte quelle tragedie; ma con tutto ciò, l'essere nelle tragedie greche osservati que' due precetti, fu ancora per molto tempo, *il fatto*.

E si veda come una cosa tenuta indietro per forza, si ricatti, quando gli riesce finalmente di venire avanti. Fino allora i soggetti che nella storia fossero meno particolarizzati, erano parsi i più opportuni alla tragedia, come quelli che lasciavano più campo all'invenzione. Se la storia tace, diceva il poeta, tanto meglio: parlerò io. Ora in vece sono i poeti che, quando i particolari mancano nelle storie propriamente dette, vanno a cercarne in altri documenti, di qualunque genere, affine d'arricchire il soggetto, anzi di formarlo. Ben contenti se riescono a dare, del fatto storico da essi rappresentato, un concetto più compito; più contenti ancora, se riescono a darne un concetto novo, e diverso dall'opinione comune. È appunto il contrario del *famam sequere;* ma come poteva essere altrimenti? È una pretensione troppo contradittoria, il volere che la poesia, per essere efficace, non stia indietro delle cognizioni del tempo, ne secondi, anzi ne prevenga le tendenze ragionevoli, e che non se ne faccia carico, per rimaner più libera.

Accennato il fatto, non mi resta che a fare alcune domande:

C'è egli qualcheduno il quale creda che la tragedia possa tornare a mettersi negli antichi confini, e far di novo a confidenza con la storia, come ha fatto per tanto tempo? O crede qualchedun altro, che, con l'allargare i confini, si sia trovata finalmente la giusta misura della parte che la storia deva avere nella tragedia, e la vera maniera di comporla con l'invenzione? E se ciò non si crede, c'è qualche ragione di credere che questa misura e questa maniera si possano trovare in avvenire?

Risponda e concluda il lettore.

Venendo finalmente al paragone tra l'assunto comune all'epopea e alla tragedia, e l'assunto del romanzo storico, è facile vedere che la differenza essenziale sta in questo, che il romanzo storico non prende il soggetto principale dalla storia, per trasformarlo con un intento poetico, ma l'inventa, come il componimento dal quale ha preso il nome, e del quale è una nova forma. Voglio dire il romanzo nel quale si fingono azioni contemporanee: opera affatto poetica, poichè, in essa, e fatti e discorsi tutto è meramente verosimile. Poetica però, intendiamoci, di quella povera poesia che può uscire dal verosimile di fatti e di costumi privati e moderni, e collocarsi nella prosa. Con che non intendo certamente d'unirmi a quelli che piangono, o che piangevano (giacchè la dovrebb'esser finita) quelle età così poetiche del gentilesimo, quelle belle illusioni perdute per sempre. Ciò che ci fa differenti in questo dagli uomini di quelle età, è l'aver noi una critica storica che, ne'fatti passati, cerca la verità di fatto, e, ciò che importa troppo più, l'avere

una religione che, essendo verità, non può convenientemente adattarsi a variazioni arbitrarie, e ad aggiunte fantastiche. È di questo che ci dovremo lamentare?

Ho detto: differenza essenziale; infatti, non è, come nell'epopea e nella tragedia (il rispetto dovuto agli uomini celebri, che hanno dato del loro alla cosa, non deve impedire di qualificar la cosa medesima), non è quella finzione grossolana, che consiste nell'infarcir di favole un avvenimento vero, e di più un avvenimento illustre, e perciò necessariamente importante. Nel romanzo storico, il soggetto principale è tutto dell'autore, tutto poetico, perchè meramente verosimile. E l'intento e lo studio dell'autore è di rendere, per quanto può, e il soggetto, e tutta l'azione, tanto verosimile relativamente al tempo in cui è finta, che fosse potuta parer tale agli uomini di quel tempo, se il romanzo fosse stato scritto per loro.

Ma (e qui è l'inconveniente comune al romanzo storico con tutte le specie di poesia che inventano sopra un tempo passato) è scritto per degli altri. Mettiamo pure, che all'autore sia riuscito di comporre un racconto che agli uomini di quel tempo sarebbe parso verosimile. Un tale effetto sarebbe allora venuto dal confronto spontaneo e immediato, tra il generale ideato dall'autore, e il reale ch'essi conoscevano per esperienza; mentre, per produrlo in uomini d'un altro tempo, l'autore è ridotto a cercar di supplire all'esperienza con l'informazione, e di mettere, dirò così, in una sola composizione, l'originale e il ritratto. Non c'è il contrasto diretto tra il vero e il verosimile; e è senza dubbio un gran vantaggio; ma c'è ugualmente o la confusione dell'uno con l'altro, o la distinzione tra di essi. Anzi c'è, in proporzioni variabilissime, ma inevitabilmente, e confusione e distinzione, come s'è dimostrato, forse più del bisogno, nella prima parte di questo scritto.

Non c'è però da maravigliarsi che, durando la persuasione che la storia e l'invenzione potessero star bene insieme, sia venuto a un uomo di bellissimo ingegno il pensiero di comporli in una forma nova e più speciosa, e che dava luogo a una molto maggiore abbondanza e varietà di materiali storici. E c'è ancora meno da maravigliarsi che, messa in atto da quell'ingegno così immaginoso, e così osservatore, così fecondo e così penetrante, la cosa abbia prodotto nel pubblico di tutti i paesi colti quell'effetto straordinario che ognuno sa.

Ma basterà quel vantaggio per assicurare al romanzo storico almeno una lunga vita?

È una domanda poco allegra per chi gli vuol bene. Nelle cose abusive, le correzioni vivono alle volte meno dell'abuso; e non c'è

per l'errore nessun posto più incomodo, e dove possa meno fermarsi, che vicino alla verità. Non si può dissimulare che ciò che acquistò nel primo momento più favore a un tal componimento, fu appunto quell'apparenza di storia, cioè un' apparenza che non può durar molto. Quante volte è stato detto, e anche scritto, che i romanzi di Walter Scott erano più veri della storia! Ma sono di quelle parole che scappano a un primo entusiasmo, e non si ripetono più dopo una prima riflessione. Infatti, se per storia s' intendevano materialmente i libri che ne portano il titolo, quel detto non concludeva nulla; se per storia s' intendeva la cognizione possibile di fatti e di costumi, era apertamente falso. Per convincersene subito, sarebbe bastato (ma non sono cose a cui si pensi subito) domandare a sè stessi, se il concetto de' diversi romanzi di Walter Scott era più vero del concetto sul quale gli aveva ideati. Era bensì un concetto più vasto, ma a condizione d'essere meno storico. C' era aggiunto un altro vero, ma di diversa natura; e perciò appunto il concetto complessivo non era più vero. Un gran poeta e un gran storico possono trovarsi, senza far confusione, nell' uomo medesimo, ma non nel medesimo componimento. Anzi, quelle due critiche opposte, che ci hanno dato il filo per fare il processo al romanzo storico, erano già spuntate ne'primi momenti, e in mezzo alla voga; come germi di malattie mortali avvenire in un bambino di floridissimo aspetto. E la voga, si mantiene poi sempre uguale? C' è la stessa voglia di far romanzi storici, e la stessa voglia di leggere quelli che sono già fatti? Non so; ma non posso lasciar d'immaginarmi che, se questo scritto fosse venuto fuori un trent'anni fa, quando il mondo aspettava ansiosamente, e divorava avidamente i romanzi di Walter Scott, sarebbe parso stravagante e temerario, anche riguardo al romanzo storico; e che ora, se qualcheduno avrà la bontà d'occuparsene abbastanza per dargli questi titoli, sarà per tutt' altro. E trent' anni dovrebbero essere un niente per una forma dell'arte, che fosse destinata a vivere.

DELL' INVENZIONE

DIALOGO.

Quod alicui adesse et abesse potest, esse aliquid dubunt?

PLATO, in Sophista.

DELL' INVENZIONE

DIALOGO.

Andato stamani da un mio giovine amico, per far quattro chiacchiere, lo trovai che disputava con un suo coetaneo e amico di confidenza; come anch' io, per quanto lo permette la differenza dell' età, posso dirmi amico di confidenza di tutt' e due. Noto questa particolarità, affinchè il tono del dialogo non paia strano, come sarebbe certamente tra persone di semplice conoscenza. Entrando, sentii che il padrone di casa diceva: No, no; non vo avanti, se non si scioglie questo nodo.

Miracolo! diss' io: e su cosa si disputa questa volta?

Mera questione di parole, mi rispose l' altro: si parlava d'arti; e mi scappò detto che il poeta, e più in generale l' artista, crea. Lui, con un viso serio, tentenna la testa; come se ci fosse bisogno di negare ciò che nessuno ha voluto dire. È una maniera di parlare, che corre senza contrasto. Sicuro che, se uno la prende a rigor di termine, non c' è il verso di sostenerla; e potete credere che non mi son fatto pregare a ritrattarla. Ma lui che, da quando s' è messo a legger libri di filosofia, cerca sempre il pelo nell' ovo, non è contento, come avete potuto sentire.

Giudicate voi, disse il primo, rivolgendosi a me, anche lui.... Ma qui, *ne Inquam et Inquit sæpius interponeretur*, li metterò in scena addirittura, serbando a questo il nome di *Primo*, che m' è uscito occasionalmente dalla penna, e dando, per analogia, all' altro quello di *Secondo:* che guai a me se mettessi in piazza i loro nomi veri.

PRIMO.

Giudicate voi. Per qualificare l'operazione propria dell'artista, mi dà una parola che, certamente, non se ne saprebbe immaginare una più efficace. Il male è che non fa al caso; e lui, non c'è che dire, l'ha ritrattata subito. Ma intanto ha promossa una questione interessantissima; e poi me la vuol lasciare in aria. Mette in campo: cosa faccia l'artista; e vuole ch'io mi contenti, quando m'ha detto cosa non fa. No, davvero: non posso andar avanti a ragionare su quell'operazione, se non so che sorte d'operazione sia. Voglio prima sapere cosa fa propriamente l'artista. Vi pare una questione di parole?

SECONDO.

Ebbene; dirò che inventa. A questa ci trovate eccezione?

PRIMO.

Se l'aveste adoprata nel discorso, in vece di quello sciagurato *creare*, passava benissimo; ma ora non serve più. È una parola che indica senza spiegare. Vale bensì a distinguere un' operazione da dell' altre, ma non a specificare in cosa consista: che è quello che cerchiamo ora. Per esempio, chi dice che il poeta differisce dallo storico, in quanto deve inventare, dice quanto basta a quell'intento; ma mi lascia ancora da cercare cosa fa il poeta, quando inventa.... Vediamo, però: è una parola derivata; è delle volte, non sempre, nè ordinariamente, ma delle volte, l'intento di queste si vede più spiegato e più deciso, guardando quelle da cui sono derivate. Infatti: Inventare è un derivato da *Inventum*, o un frequentativo d' *Invenire*. Ecco: se mi volete dire espressamente che l'artista trova, sono contento; perchè c'è sottinteso, e sottinteso necessariamente, che l' oggetto era, prima che lui ci facesse sopra la sua operazione.

SECONDO.

Come, era? Ciò che ha inventato lui, per la prima volta, era? Mettiamo un fiore di capriccio, un fiore che non è mai esistito *in rerum natura*, e che un pittore inventa, per collocarlo in un ornato. Era?

PRIMO.

Il fiore no; ma qui si tratta d'idee.

SECONDO.

Già; e così l'intendo. Quell'idea che, prima di lui, non era venuta in mente a nessuno....

PRIMO.

State all'erta; perchè, col dire che gli è venuta in mente, mi fate pensare che non vengono se non le cose che sono.

SECONDO.

Siamo qui noi, con quell'attaccarsi alle parole.

PRIMO.

Se m' indicate un altro manico per afferrar le vostre idee.

SECONDO.

Dirò dunque: quel fiore ideato, immaginato, escogitato, fantasticato da lui.... Ci vuole una gran fatica con voi a trovar delle parole che non vadano soggette a processo. Cosa ridete ora, quello dal viso serio di dianzi?

PRIMO.

Rido appunto della fatica che dovete fare a trovar delle parole di mezzo tra due opposti che non ammettono mezzo veruno. V'ho avvertito di stare all'erta, perchè il linguaggio è pieno di trappole per chi sostiene la vostra tesi. Cosa volete? gli uomini sottintendono che l'idee sono, e fanno delle locuzioni analoghe a quello che sottintendono. Ma andate avanti.

SECONDO.

Vo avanti, sicuro; senza lasciarmi sviare dai vostri cavilli. Quel fiore ideato da lui per la prima volta, ho da dire che era già? *Non ego.*

PRIMO.

Pare di sì, poichè non vi sentite di dire che l' ha creato lui.

SECONDO.

Volete che la concluda in una parola? Sappiatemi dire dov'era, e vi concederò che era.

PRIMO.

Oh! che non vi pare abbastanza una questione alla volta (e intralciata, secondo voi), che volete intralciarla di più con un' altra? Vediamo prima se era; se troviamo che no, si risparmia l'altra questione; nell'altro caso, chi sa che, dopo, non ci riesca più facile di scioglierla? A ogni modo, non c'è niente come metter sull'arcolaio una matassa sola alla volta.

SECONDO.

Ebbene, dimostrate voi che quell' idea era.

PRIMO.

Son qui a tentarne la prova, se voi altri m' aiutate.

SECONDO.

Per me, non mi sento disposto, che a contradirvi.

PRIMO.

È una maniera, anche codesta, d' aiutare uno che cerchi la verità. E voi, che non dite nulla, da che parte siete?

— M' avete fatto giudice, rispos' io: devo stare a sentire fino alla fine, per non pregiudicare la sentenza.

PRIMO.

Vedete che bel pretesto, per non metterci la sua parte. Ora, poichè il difensore della tesi son io, bisogna che mi permettiate di prenderla per il mio verso. Io intendo d'andar per la strada corta; ma dovrà esser curva, poichè ci avete messa in mezzo una montagna da girare. Sicchè non mi richiamate alla questione, quando vi paia che non ci arrivi subito. Se alla fine rimarrò fuori del seminato, allora, per ricattarvi della vostra tolleranza, mi fischierete.

SECONDO.

Senza misericordia.

PRIMO.

È giusto. Ditemi dunque, nemico mio carissimo; vi par egli impossibile che due artisti, uno a levante, l'altro a ponente, senza saper nulla l'uno dell'altro, inventino (adopro la parola neutrale) uno stesso, stessissimo fiore, senza la più piccola differenza?

SECONDO.

Moralmente, dico subito che la cosa mi pare impossibile.

PRIMO.

Per l'amor del cielo, non c'impicciamo con avverbi che cambino il senso del termine principale. Non si tratta qui della probabilità che potrebbe determinare uno a fare o a non fare una scommessa. Si tratta di pura possibilità. Non c'è che una maniera d'essere impossibile: l'implicar contradizione. Vi domando se dal fatto d'avere un artista ideato un tal fiore, nasce in tutti gli altri uomini l'impossibilità d'idearlo tale quale.

SECONDO.

Prendendo la cosa così a rigore, non oserei dirlo; ma cosa volete? ci trovo una difficoltà insuperabile a ammettere che sia possibile.

PRIMO.

Allora bisogna analizzare la difficoltà; perchè, o la troviamo insuperabile davvero, e dovrò darmi vinto; o troviamo che è una difficoltà apparente, e bisognerà lasciarla da una parte, e badare che non ricomparisca sott'altra forma. Vediamo dunque: se dicessi che que' due fiori possono somigliarsi in qualche parte, cioè essere in alcune parti lo stesso, vi farebbe difficoltà ugualmente?

SECONDO.

Non me ne farebbe punto.

PRIMO.

Anzi sarebbe strano il dire che due cose inventate da due soggetti dovessero esser diversi in ogni minima parte. Non è vero?

SECONDO.

Verissimo.

PRIMO.

Per comodo del ragionamento, dividiamo astrattamente questi fiori in un numero di parti: venti, per esempio. Se dico che tre di queste parti potranno esser le stesse ne' due fiori, ci trovate repugnanza?

SECONDO.

No.

PRIMO.

Ora, questo potere le tre parti esser le stesse, vi par che nasca da una possibilità particolare a quelle?

SECONDO.

Non si potrebbe dire.

PRIMO.

Infatti, noi non abbiamo attribuito nulla di proprio ad alcuna di esse; non le conosciamo che come parti, e non abbiamo alcun motivo razionale per negare dell' una ciò che affermeremmo dell' altra. Resta dunque che questa possibilità sia in tutte ugualmente. Ora, se questa possibilità è in ciascheduna parte, ne viene direttamente la possibilità che il tutto de' due fiori sia lo stesso.

SECONDO.

Ma qui è appunto la difficoltà: il tutto.

PRIMO.

Che difficoltà è codesta, della quale non potete addurre i motivi? E sapete perchè? Perchè è una difficoltà che non viene dalla cosa, ma dal vostro modo di prenderla. Viene dall' applicar che fate, senza accorgervene, de' calcoli di probabilità a una questione di mera possibilità. E ve lo posso dire senza riguardi, perchè sono stato un pezzo anch'io in quella mota; e ce ne volle di molta a farmene uscire. Via, un' altra stratta, e son certo che n' uscirete più presto di quello che ho fatto io. Se alle tre parti che m'avete concesse, vi chiedo d'aggiungerne una quarta, che ragione potete trovare per dirmi di no? Ci ha lo stesso diritto dell' altre tre. Così vi strascino fino alla diciannovesima inclusive, parendo sempre che la difficoltà cresca, ma parendo, non altro. All'ultima poi, *quivi le strida;* lì è lo sforzo, il gran salto, perchè è quella che deve compire il miracolo. Ma che sforzo? che salto? che miracolo? È una parte come l'altre; e questo esser la ventesima, e venir per l' ultima, non è una sua qualità, una condizione della sua natura; è un numero che ci abbiamo attaccato noi, senza pensar con questo di differenziarla punto dall'altre. Guardatela in sè: non c'è nulla

in essa che vi dica che ne sono già passate diciannove: non ci vedete altro che la stessa possibilità, intrinseca, inerente, inseparabile. Tanto è vero, che posso cambiarvela in mano, dire che mi pento d'averla tenuta per l'ultima, trasportarla tra quelle prime tre, che m'avete concesse, e mettere una di queste all'ultimo posto, senza che voi possiate trovarci a ridire. Dunque, aver provato che il fiore inventato dai due artisti può esser lo stesso in ciascheduna parte, è aver provato che può esser lo stesso nel tutto. Quantunque, non c'era nemmen bisogno di prova, giacchè, in fondo, me l'avete concesso alla prima. Dicendomi che la cosa vi pareva moralmente impossibile, che altro volevate dire, se non che vi pareva sommamente difficile a realizzarsi? E difficile, in qualunque grado, vuol sempre dire possibile.

SECONDO.

E volete concludere?....

PRIMO.

Che è sciolta la questione principale.

SECONDO.

Non vedo tanto, io.

PRIMO.

Siamo tra un possibile e un impossibile; cosa volete di più? I nostri due artisti hanno, cioè possono avere, che qui è tutt'uno, una stessa idea d'un fiore d'invenzione. Questa idea o era o non era prima che nessuno di loro l'avesse. Se era, l'hanno, per averla trovata tutt'e due: ecco la cosa possibile. Se vogliamo dire che non era, dovremo dire che l'hanno fatta loro: ecco la cosa impossibile. Chè qui non ci metterete distinzione veruna per dire impossibile chè una stessa e sola cosa sia fatta da due, tutta da ciascheduno.

SECONDO.

Adagio. Qui c'è un equivoco.

PRIMO.

Ah! un equivoco. Ecco se non lo fate anche voi il processo alle parole. E non lo dico per lamentarmene: così va fatto. Ma dov'è l'equivoco?

SECONDO.

Altro è dire: una stessa cosa; altro è dire: una cosa sola; e voi ne fate un tutt'uno. Ma se vi domando, per esempio, quanto vi costa questo libro, e mi dite cinque franchi; e io vi rispondo che l'ho avuto anch'io per lo stesso prezzo; non vuol dire che i cinque franchi che avete pagati voi, e i cinque franchi che ho pagati io, siano una cosa sola.

PRIMO.

I vostri cinque franchi materiali, e i miei materiali ugualmente, no

dicerto; ma l'idea del prezzo è dicerto una sola. E anche l'idea di cinque franchi: tanto è vero, che voi avete potuto pagarli con un pezzo da cinque franchi, e io con cinque pezzi da un franco; eppure e voi dicendo questa parola, e io sentendola, abbiamo avuta la stessa, cioè una sola idea, perchè in essa era fatta astrazione da quella differenza.

SECONDO.

Mi pare che la cosa si possa veder meglio nel primo esempio. Ecco: suppongo che i due artisti hanno eseguito ognuno il suo disegno; e che i due lavori sono riusciti perfettamente simili come erano simili le due idee. Ce li presentano; e noi guardando l'uno e l'altro, esclamiamo: Pare impossibile! proprio la stessa cosa, senza la differenza d'un punto. Vogliamo dire che sono un oggetto solo?

PRIMO.

Siamo ancora lì. L'opere materiali in cui è realizzata l'idea, sono due; ma l'idea è una. E volete vedere ancora più chiaramente questa differenza? Ne butto uno nel foco: potete dire che quello che è bruciato, e quello che è intatto, siano uno solo? Fate un poco uno scherzo di questa sorte all'idea.

SECONDO.

Glielo fo benissimo. Suppongo che, prima di risolversi a metterla in un disegno materiale, uno degli artisti se la sia dimenticata, mentre l'altro l'ha ritenuta benissimo. Potete dire che quella che là non c'è più, e qui c'è ancora, sia un'idea sola?

PRIMO.

Non solo posso, ma devo dire che quella che è stata dimenticata là, e è ritenuta qui, è un'idea sola. Vi par egli che esser dimenticato equivalga a non esserci più? So, e ne ringrazio Dio e voi, che mi volete bene; e che, per conseguenza, vi rammentate spesso di me, anche da lontano; ma avrei a star fresco se, ogni volta che v'esco di mente, fosse come esser buttato nel foco. Badate: io posso dir con voi: l'idea del fiore non è più là; ma è ancora qui. Potete voi dire: il disegno è bruciato là nel cammino, ed è ancora qui intatto? Suppongo che all'artista dimenticatore l'idea ritorna in mente; e dico: è quella; anzi l'ho già detto nell'enunciato medesimo della supposizione. Potete bensì supporre anche voi, che l'autore del disegno stato bruciato, ne faccia uno novo, e affatto simile; ma potete dire: è quello?.... Però, sì; lo potete dire; ma appunto questo poterlo è una chiarissima e fortissima prova della verità che impugnate. Di grazia, statemi attento qui particolarmente; anzi statemi al pelo, per vedere se dico una cosa vera, e se ne cavo una conseguenza giusta. La cosa che voglio dire è questa.

Voi potete enunciare quel doppio fatto in due maniere diversissime, anzi affatto opposte, facendo però intendere la stessa cosa, senza che ne nasca la più piccola ambiguità. Potete dire, come ho detto io dianzi: il disegno è stato bruciato; ma l'autore ne ha fatto un altro affatto simile. E allora voi usate le parole nel senso proprio; chiamate due ciò che è due. Ma potete anche dire: il disegno è stato bruciato; ma l'autore l'ha rifatto. E all'autore che ve lo fa vedere, potete dire: ma bravo! son proprio contento di vederlo ancora quel disegno, che mi sapeva tanto male che fosse perito: è quello, non c'è che dire. Allora, però, parlate figuratamente, poichè date un nome che importa unità a due cose distinte: una che fu, l'altra che è. E non glielo date già per sbaglio, nè per volontà d'ingannare, poichè nel discorso medesimo affermate questa duplicità, dimanierachè, nel termine medesimo di cui vi servite per chiamarle uno, c'è implicito il paragone dell'una con l'altra. Vi par vero tutto questo?

SECONDO.

Non ci trovo che ridire, e aspetto la conseguenza.

PRIMO.

Cos'è, ditemi dunque, che vi dà il diritto, cos'è che vi mette in mente, cos'è che vi rende capace di dare il nome d'uno a due cose? Cos'è, se non l'unità, l'identità dell'idea realizzata in tutt'e due? Unità tanto connaturale all'idea, che l'attestate col linguaggio medesimo di cui volete servirvi per negarla; e tanto propria dell'idea, che la trasferite a due cose materiali, senza riguardo, senza paura, come senza pericolo d'esser franteso, e che qualcheduno creda che prendiate davvero più cose per una. Cos'è, se non questa, l'*uni tertio*, che vi fa dire *sunt eadem inter se*? Cos'è che vi fa dire, del distrutto e del sano: è lo stesso? e ve lo fa dire nell'atto medesimo che gli opponete l'uno all'altro, se non l'idea che è la stessa, val a dire una, indistruttibile, incorruttibile, immutabile?

SECONDO.

Ero lì per darvi ragione; ma con questa nova pretensione dell'immutabilità....

PRIMO.

Pretensione, la chiamate?

SECONDO.

E che pretensione! Perchè vi pare d'aver acquistato terreno (e fino a un certo segno, non dico che non sia vero), credete di poter far passare qualunque paradosso. Come! un'idea la quale non è altro che il resultato d'una serie di mutazioni, giacchè posso supporre benissimo

che l'artista non abbia ideato alla prima il fiore in quella forma della quale è rimasto contento; ma che ci sia arrivato dopo diversi tentativi, dopo diverse prove....

PRIMO.

Anzi, fate benissimo a supporre così.

SECONDO.

Dunque!

PRIMO.

Dunque?

SECONDO.

Dunque l'artista ha concepito alla prima il fiore in una maniera; poi non n'è stato contento, e ha detto: bisogna mutar qui; poi ha trovato che bisognava mutar là; s'è fermato finalmente perchè ha voluto, perchè l'idea gli è piaciuta in quella forma. E quell'idea mutata e rimutata le cento volte, è diventata tutt'a un tratto immutabile?

PRIMO.

Badate che voi non fate altro che moltiplicare la vostra affermazione. Avevate detto che la mutazione dell'idea è possibile; ora dite che è avvenuta molte volte; ma non dimostrate qui il fatto, più di quello che n'aveste dimostrata la possibilità. Che l'artista abbia fatto una sequela d'operazioni, non c'è dubbio; ma che con queste operazioni abbia mutata l'idea, è ciò che dovete tentar di dimostrare.

SECONDO.

Ma non è evidente?

PRIMO.

Come volete che sia evidente ciò che è impossibile? Fate così: non c'è niente come l'esperimentare. Provate voi a fare una di queste operazioni; e poi dimostratemi che avete mutata l'idea.

SECONDO.

Mi pare che non ci sia nulla di più facile. Ecco: sono io l'artista; mi piaceva il fiore come l'avevo ideato, ma, ripensandoci, trovo che c'è una foglia che non fa bon effetto; e gliela levo.

PRIMO.

E vi pare d'aver mutata l'idea?

SECONDO.

No?

PRIMO.

Vi dico che bisogna dimostrarmelo. E come fate a dimostrarmi che, dopo codesta operazione, l'idea non è più quella?

SECONDO.

Oh bella! confrontandola, con l'idea di prima.

PRIMO.

Con l'idea di prima? C'è dunque ancora l'idea di prima?

SECONDO.

.... Che me l'aveste fatta?

PRIMO.

C'è, tale quale, a capello, a un puntino, poichè ve ne servite per dimostrare che quest'altra è diversa.

SECONDO.

Quando vi dico che me l'avete fatta.

PRIMO.

Certo, se vi fosse riuscito di levarle quella fogliuzza, il gioco era fatto; l'idea era bell' e mutata. Ma come si fa a levare una foglia a un' idea, quando l'idee non hanno foglie?

SECONDO.

Ma se vi dico che non insisto.

PRIMO.

Tutta la vostra operazione, riguardo a quell'idea, fu di rimovere il pensiero da essa, per rivolgerlo a un' altra. Avete mutato idea; non avete mutata l'idea.

SECONDO.

Volete finirla?

PRIMO.

Non già che tutte quelle mutazioni non siano possibili. Sono possibilissime, ma nelle cose. Il male è che l'idee non sono cose. Tutto lo scandolo viene di lì.

SECONDO.

Ho inteso, ho inteso, ho inteso.

PRIMO.

Videbimus infra. Lo so io, e per mia propria esperienza, come v' ho già detto, lo so io, certe verità troppo evidenti, quante volte bisogna credere d'averle intese, prima d'intenderle davvero; quanto ci voglia a imparare ciò che si sa di più; chi non ci sia arrivato da sè.

SECONDO.

Codesto è un mistero che mi spiegherete poi.

PRIMO.

Si spiegherà da sè, se non vi secca d'andare avanti.

SECONDO.

Anzi, ci ho preso gusto. Son io ora, che voglio andare avanti, o piuttosto tornare indietro, per rivedere i conti. Sono stato un sempliciotto io a lasciarmi mettere tra quel dilemma: o creare, o trovare.

Sicuro che, una volta lì, tra il dire o uno sproposito enorme, o ciò che volete voi, avete fatto di me a modo vostro. Dovevo dire, e lo dico ora, che l'artista nè crea, nè trova, ma mette insieme, compone.

PRIMO.

L'idea?

SECONDO.

Perchè no?

PRIMO.

Perchè l'idee sono semplici.

SECONDO.

Qui poi ho il fatto per me. Potrebbe l'artista ideare il suo fiore, se non avesse mai visto fiori, o almeno se non avesse mai visto nè forme corporee, nè colori?

PRIMO.

No dicerto; ma, di novo, non intralciamo la questione con altre questioni, tutt'altro che estranee, ma non necessarie. Vediamo il fatto che fa per voi.

SECONDO.

Viene appunto di lì. Per aver visto forme e colori, e in ispecie per aver visto fiori, il nostro artista può prendere da un fiore reale la forma, per esempio, de' petali del suo fiore, da un altro il colore, da un altro la disposizione, e così del rimanente. Non voglio dire che prenda ogni cosa da fiori reali. Potrà anche inventare una forma di petali, di foglie, che non sia quella di nessun petalo, di nessuna foglia reale. E allora, vedo bene anch'io, che fa un'operazione diversa. Ma cosa fa? Deduce il verosimile dal vero; imita la natura, senza copiarla. E dedurre, imitare, non è nè creare, nè trovare.

PRIMO.

Non sarà meglio che vediamo una cosa alla volta?

SECONDO.

Così l'intendo. E dunque, al comporre cosa ci avete a dire?

PRIMO.

Che bisogna venire all'esperimento, come nella storia delle mutazioni di dianzi.

SECONDO.

All'esperimento? Ma il poco che ho detto io ora (e vedete quanto ci si potrebbe aggiungere) non è l'esperimento medesimo?

PRIMO.

Ci manca la verificazione, niente meno. Ditemi, di grazia: non è egli vero che ciò che è composto si deve poter decomporlo? e che, decomposto che sia, non è più nella forma di prima?

SECONDO.

Verissimo.

PRIMO.

Ecco dunque ciò che ci vuole per render compito l'esperimento: decomporre. E lì v'aspetto.

SECONDO.

Non so cosa vogliate dire con codesto *veto* così tracotante. Levo al fiore ideale, a una a una, le parti con cui era stato composto: che non l'ho decomposto?

PRIMO.

Avete fatto un bel servizio, per vincere il vostro puntiglio. Quel povero artista, dopo tanto studio, dopo tante prove, e tutto per avere un disegno da eseguire, è bell'e servito. Come farà ora, che l'idea con la quale sola poteva eseguirlo, non c'è più, perchè gliel'avete fatta in pezzi?

SECONDO.

Ma era dunque un'altra insidia?

PRIMO.

Sono le care insidie della verità. E insidie proprio nel senso primitivo della parola; perchè la verità, quando si vuole scacciarla fuori della mente, ci s'appiatta, *insidet*, finchè venga l'occasione di saltar fuori. Ma sempre per far del bene: come vedete che ha fatto ora, col mantenere a quel povero artista la sua idea, indecomposta e indecomponibile, come dianzi immutata e immutabile.

SECONDO.

Prima che mi ci cogliate un'altra volta!

PRIMO.

Ogni volta che in un'idea vorrete trovare le condizioni delle cose reali, siate pur certo che ci rimarrete colto. Sicchè dipende da voi. Il tutto sta nell'intendere che l'idee non sono cose. Ma, come sapete, il peggio passo che sia è sempre quello dell'uscio. Lo so per esperienza, vi dico. Intanto potete convincervi che quella vostra osservazione = l'artista non avrebbe potuto ideare il suo fiore, se non avesse mai visto fiori, o almeno forme corporee = non conclude nulla: al nostro proposito speciale, s'intende; chè, alla teoria della cognizione, eccome conclude! Ma al nostro proposito speciale non conclude, perchè noi non cerchiamo quali siano gli antecedenti necessari affinchè l'artista potesse ottener l'idea di quel fiore possibile; cercavamo se questa avesse avuto origine da un'operazione dell'artista, e, in questo momento, da una sua composizione. E l'esperimento ci ha detto di no.

SECONDO.

Però, dicendo = fiore possibile =, supponiamo che potrebbe esistere realmente. E allora non sarebbe composto?

PRIMO.

E che perciò? Vorreste forse dire che l'idea di esso sarebbe meno semplice? Siamo ancora al di qua dell'uscio. Non è per essere idea d'un meramente possibile o d'un reale, d'un semplice o d'un composto, che l'idea è semplice; è per essere idea. Il botanico che decompone realmente un fiore reale, per acquistarne un'idea più compita, e accompagna, anzi dirige col pensiero la sua operazione materiale, sarebbe accomodato bene se, volendo paragonare la nova e più ricca idea con l'anteriore, questa non la trovasse più, perchè fosse stata fatta in pezzi, e sparpagliata qua e là, insieme col fiore reale. Eh via! ingrato che siete. In vece di negare all'idea i suoi innegabili attributi, dovreste ringraziarla inginocchioni, che, rimanendovi presente, nella sua immortale semplicità, vi dia il mezzo, l'unico mezzo di riconoscere, in tanti pezzetti di materia, le parti d'un tutto che non è più. Anzi l'unico mezzo per poter dire a voi stesso: ho notomizzato un fiore.

SECONDO.

Ma allora ci sarebbero idee semplici di cose composte.

PRIMO.

S'intende.

SECONDO.

E non c'è contradizione?

PRIMO.

Contradizione nel fatto? Le cose materiali sono composte: tant'è vero, che si decompongono. L'idee sono semplici: tant'è vero, che, quando vi siete immaginato d'aver decomposta un'idea, trovate di non aver fatto nulla. Noi abbiamo idee di cose materiali. Potete negare nessuna di queste proposizioni?

SECONDO.

E come si può conciliarle?

PRIMO.

Bella questione e, anch'essa, non estranea, ma neppure necessaria alla nostra. Tutte le soluzioni, chi ci stia sopra, dopo essersene servito all'intento per cui le cercava, conducono a de' novi problemi, fino a quelle altissime che, trovate da intelletti privilegiati, li lasciano, dirò così, appiedi d'un mistero incomprensibile e innegabile, lieti del vero veduto, lieti non meno di confessare un vero infinito. E questo esser costretti a spezzare lo scibile in tante questioni; questo vedere

come tante verità nella verità che è una, e in tutte vedere la mancanza, e insieme la possibilità, anzi la necessità d'un compimento; questo spingerci, lasciatemi dire ancora, che fa ognuna di queste verità verso dell'altre; questo ignorare, che pullula dal sapere, questa curiosità che nasce dalla scoperta, come è l'effetto naturale della nostra limitazione, è anche il mezzo per cui arriviamo a riconoscere quell'unità che non possiamo abbracciare. Sicchè tanto meglio se queste nostre chiacchiere vi lasciano la curiosità di conoscere più di quello che richiede la nostra questione, e soprattutto, di quello che potrei dirvi io. Vuol dire che studieremo filosofia insieme. Intanto dobbiamo osservare se le soluzioni richieste dall'argomento, anche lasciandoci delle curiosità, non ci lasciano però alcun dubbio; dobbiamo assicurarci che i fatti siano certi e provanti, senza curarci per ora come si possano, anzi neppure se si possano spiegare; e arrivar così, per una strada angusta ma sicura, alla soluzione finale della nostra questione. Cercavamo e cerchiamo cosa fa l'artista quando inventa: e abbiam visto subito, che l'oggetto della sua operazione era un'idea; e quindi, che, per conoscere la qualità dell'operazione, bisognava, prima di tutto, esaminare se l'idea, oggetto e termine di essa, era anteriore ad essa, o no. Non volendo dir di sì, e non volendo neppur dire che l'idea sia creata dall'artista, voi avete proposti diversi modi d'operazione, coi quali vi pare che si possano schivare que' due punti opposti. Il modo che s'è discusso in questo momento, era che l'artista avesse composta l'idea. Io credo d'aver dimostrato col fatto, che ciò è impossibile. Se non avete argomenti per abbattere questa dimostrazione, possiamo passare a discutere un altro de' modi proposti da voi. Avete detto che l'artista può anche dedurre il suo fiore ideale da de' fiori reali, o da altre cose corporee. Questione che confina anch'essa con molt'altre e tutte belle questioni; ma che si può anche considerare separatamente, e restringerla ne' limiti convenienti al progresso della nostra discussione. E lo fo col domandarvi se nell'idea dell'artista c'è di più che nelle cose da cui la dite dedotta.

SECONDO.

Dicerto: altrimenti non si potrebbe chiamare invenzione.

PRIMO.

Ottimamente; ma allora vi domando se questo dipiù o era, e l'artista non ha fatto altro che trovarlo; o non era, e l'ha creato lui.

SECONDO.

Ma quando si dice dedurre, non s'intende ricavare una cosa da un'altra?

PRIMO.

Intendere che si ricavi una cosa di dove non è? Codesto, mai. Perchè, badate: non v'ho domandato se da una cosa reale si possa ricavare l'idea della cosa medesima. Anzi v'è potuto parere, contro la mia intenzione, che questo lo dessi per inteso, poichè vi domandavo solamente se, nell'idea dell'artista, c'era di più. Ma ho parlato così *ad hominem*, e per arrivare subito, e senza inciampi, a un dipiù che non poteste negare, che doveste riconoscere e porre voi medesimo. Via, volete dunque dirmi se questo dipiù, l'artista lo trova o lo crea?

SECONDO.

E vedo che mi metterete in campo un argomento dello stesso genere, anche sull'imitare.

PRIMO.

Sicuramente. Vi domanderò se, nell'idea imitatrice, c'è qualcosa di diverso della cosa imitata; e questo diverso, dove l'artista lo prenda.

SECONDO.

Dunque non si potrà più dire ragionevolmente, che uno deduce, che uno imita?

PRIMO.

Si potrà dire benissimo, purchè non s'intenda di dire un impossibile.

SECONDO.

E cos'è il possibile in questi casi?

PRIMO.

Il fatto: volete di più? È, o non è un fatto, che la nostra mente passa dalla contemplazione d'un'idea alla contemplazione d'un'altra?

SECONDO.

Senza dubbio.

PRIMO.

Ora, questo è ciò che accade in quello che avete chiamato mutare, in quello che avete chiamato comporre, in quello che chiamate dedurre e imitare. C'è altro in tutto questo, che successioni d'idee? E se poteste dubitarne, la prova è subito fatta. Osservate, sorprendete, dirò così, qualsisia di queste operazioni, in qualsisia momento; e troverete che s'esercita intorno a un'idea. Idea che potete, a piacer vostro, levar dalla serie, e considerarla in sè e da sè, indipendentemente dall'altre. In quanto al mutare, già l'abbiamo visto. In quanto al comporre, il gambo che il nostro artista ha pensato, mettiamo, per la prima cosa, nell'ideare il suo fiore, è, o non è un'idea? Una foglia che ha pensata, per attaccarla idealmente a quel gambo, è, o non è un'altra idea? Quel gambo, con aggiunta quella foglia, è, o non è

una terza idea? E via discorrendo. Ognuna lo è tanto, che ho potuto parlarvi d'ognuna separatamente; e ci siamo intesi ogni volta. E in quanto al dedurre e all'imitare, ci trovate voi altro, nel caso dell'invenzione artistica, se non un continuo avvicendarsi d'idee di cose reali, e d'idee di meri possibili? Sicuro, che anche questi fatti devono far nascere delle curiosità.

SECONDO.

E più che curiosità; poichè si tratta di vedere come mai possa non esserci contradizione, per esempio, in codesto esser l'idea d'un gambo, l'idea d'una foglia, eccetera, comprese nell'idea d'un fiore, rimanendo quelle altrettante idee, e rimanendo questa un'idea sola. In verità, è un po' forte.

PRIMO.

Perchè dunque la dite?

SECONDO.

Come, la dico?

PRIMO.

Con le parole di cui vi servite per negarla. Non avete voi detto ora: l'idea d'un gambo, l'idea d'una foglia, l'idea d'un fiore? E non siete con ciò venuto a dire che quelle sono comprese in questa, e che nondimeno e quelle e questa sono altrettante idee? Vedete voi dov'è la vera contradizione? È tra un atto primo, e un'operazione successiva della vostra mente; tra il vostro linguaggio e i vostri argomenti. Nominate l'idee come idee (fate altrimenti, se potete), e poi ne ragionate come di cose. Supponete tacitamente, ma perpetuamente, nel semplice, le condizioni del composto, e vi pare strano che n'esca qualcosa di strano; che è anzi un effetto naturalissimo. Ma già, è il passo dell'uscio: so quanto è costato anche a me. Intanto vi ripeto che non si tratta qui punto di spiegare tutto ciò che possa, nel nostro discorso, cadere di spiegabile. Avreste un bell'interprete. Sicchè, in quanto alla curiosità che passa la questione, vi dirò, per un dipiù, e perchè siamo amici, che e codesto che vi fa difficoltà e, insieme con esso, dell'altro molto, è stato mirabilmente spiegato. In quanto alla questione poi, e come avversario, vi ripeto che mi basta, e vi deve bastare, l'irrepugnabilità de'fatti, e l'evidenza delle conclusioni. Anzi, ora che ci bado, quest'ultimi fatti, non c'era neppur bisogno di farne menzione; giacchè, avendovi io domandato di dove potesse esser venuto il dipiù e il diverso che è nell'idea dell'artista, la nostra questione era ridotta ai minimi termini, o piuttosto a uno de'molti suoi minimi termini. M'ero lasciato condurre anch'io dalla vostra curiosità in alto mare,

lontano dalla riva che dobbiamo costeggiare, *in picciolella barca*, e con un piloto par mio. Orsù; non vi par egli che si possa finalmente concludere? Gira e rigira, prova e riprova, ci siamo sempre trovati, e ci troviamo ancora, al punto di prima, al monologo di Hamlet: « Essere o non essere: tale è la questione. » Che è appunto il pettine a cui vengono in ultimo tutti i nodi. O l'idea era prima dell'operazione o dell'operazioni dell'artista, o non era. Tutte queste operazioni che si sono ripassate, non le abbiamo potute considerare che in due maniere: o come mezzi di produrre, di far essere l'idea; e siamo sempre riusciti all'assurdo, repugnando a questo la natura dell'idea. O le abbiamo considerate come mezzi di render presente alla mente un'idea, e, per conseguenza, un'idea che era; e allora il resultato è stato conforme alla natura dell'idea, come all'efficacia dell'operazioni. O una creazione impossibile, o un possibilissimo ritrovamento. Vi pare di potervi decidere? O avete altri argomenti?

SECONDO.

Altri argomenti non ce n'ho; ma....

PRIMO.

Ma che?

SECONDO.

Ve l'ho a dire?

PRIMO.

Sicuro, poichè la pensate.

SECONDO.

Se tutto questo non foss'altro che de'giocherelli di logica?

PRIMO.

Oh diamine! Che la logica fosse un gioco! Che la ragione non avesse un istrumento per discernere il vero dal falso! Che l'uno fosse un'illusione come l'altro!

SECONDO.

Alto là! cosa mi fate dire? Non ho detto punto che la logica sia un gioco: ho detto bensì che, con la logica si fanno de' giocherelli.

PRIMO.

Ah! volete dunque dire che la logica somministra degli argomenti sodi, efficaci, i quali, applicati alla verità, la fanno apparir più distinta e splendida; e, applicati all'errore, lo fanno svanire.

SECONDO.

V'ho dato motivo di credere che volessi dire il contrario?

PRIMO.

E perchè dunque non vi servite di questi argomenti, per fare in pezzi

i miei giocherelli? V'assicuro che, se fosse come dite, mi fareste un gran servizio a farmi conoscere il mio inganno, perchè non ho inteso punto di giocare, io. E voi medesimo, mi pare che la prendeste sul serio, finchè credevate d'avere argomenti da convincermi. Se a cercar nell'idee ciò che è proprio dell'idee, paiono giocherelli, la colpa, lasciatevelo ripetere, è di chi vorrebbe trovarci ciò che è proprio delle cose reali. State a vedere che i fatti dell'idee non saranno fatti come gli altri, da doversi riconoscere quando non si possano negare. Eh via! è una scappatoia molto comune; ma non è degna di voi. O dimostrate che l'artista ha potuto aver l'idea del fiore, senza che questa fosse, e senza averla fatta lui; o dite una volta che era.

SECONDO.

Ebbene, ve lo concedo. Ma bisogna assolutamente che ve ne dica insieme un'altra. E vi spiegherà quella che v'ha tanto scandalizzato. Ve lo concedo; ma non so neppur io cosa v'abbia concesso. Mi pare d'aver sottoscritto un bianco, col coltello alla gola. Ecco perchè ho detto che mi paiono giocherelli. Mi son trovato circuito, sono stato cacciato di luogo in luogo, spinto . . . . , a che? A una conclusione che non intendevo, e che non intendo. Quando dico ch'io sono, oh perbacco! so quello che dico. Quando dico che voi altri siete, che queste seggiole, questo tavolino, questi libri, sono; so ancora quello che dico. E vengano pure certi filosofi per dimostrarmi che è una mia illusione. Senza rispondere ai loro argomenti, dico: sia pure un'illusione; è un'illusione che ho. Ma quando ho detto: l'idea era; cos'ho detto? Cos'è quest'essere diverso dall'essere che tutti intendono? Basta; se volevate farmelo dire, l'ho detto. Siete contento? Ora m'avrete a dire, secondo i nostri patti, dov'era l'idea prima che fosse presente all'artista. Chi sa che lì ci si veda un po' più chiaro!

PRIMO.

Per quanto mi riguarda me, come non sarei contento? Più di darmela vinta! È voi, che non so come lo possiate essere. Non poter negare una cosa, e non volerla concedere davvero! Vi fermate in un cattivo posto.

SECONDO.

E non me ne fate uscire. È inutile: quello che non intendo, non l'intendo. Orsù ditemi dov'era questa benedetta idea.

PRIMO.

Costì poi, tocca a voi a mettermi per la strada.

SECONDO.

Per qual ragione, a me?

PRIMO.

Non siete voi quello che, subito, al principio del nostro discorso, trovavate tanto strano il dire che l'idea del fiore era, prima che l'artista l'avesse inventata? Non era su quel *prima*, che cadevano le vostre esclamazioni? Mi pare che, con questo, veniste a dire implicitamente, che, dopo l'invenzione dell'artista, l'idea ci doveva essere.

SECONDO.

Sono cose curiose davvero. Un momento fa ho detto, e non mi ridico ora, che non intendevo punto che l'idea fosse; e ora devo riconoscere che, in quelle mie parole, c'era proprio implicita quest'affermazione.

PRIMO.

E il riconoscer voi medesimo un tal contrasto, è un'alzata di piede per fare il passo dell'uscio. Chi sa che, una mattina, non troviate d'averlo fatto, quando meno ci pensavate? Ma questo sia detto tra parentesi, perchè ora siamo nell'altra questione. Vo dunque avanti, e aggiungo: non siete voi quello che m'avete detto, in altri termini, ma in sostanza m'avete detto che, se sapevo che l'idea del fiore era prima d'essere inventata dall'artista, dovevo anche saper dire dov'era?

SECONDO.

Vero anche questo. Vedete che sono di bona fede.

PRIMO.

Dunque anche voi dovete ora sapermi dire dov'è, dopo che l'artista l'ha inventata. E non sarà questo un mettermi per la strada? Quando avremo colta l'idea in un dato luogo, potremo forse ricavarne un qualche indizio per conoscere dove bazzichi, che sorte di luoghi frequenti, e arrivar così a scoprire dov'era prima.

SECONDO.

Curiose le cose, e curioso voi. Non è però meno vero, che, per non essere in contradizione con me stesso, qualcosa devo dire. E, per fortuna, la ho la cosa da dire, tanto per uscirne. Anzi l'ho già detta; e voi, non che ribatterla, mi volevate prendere in parola. E l'avete detta anche voi più d'una volta, in diverse forme, nel corso del ragionamento. Dirò dunque, che, dopo l'invenzione dell'artista, l'idea del fiore è in mente all'artista. Vediamo se ora ci avete che dire.

PRIMO.

Tutt'altro. Solamente è una cosa che ha bisogno d'essere spiegata un po' più. In mente, è benissimo detto; è quello che dicono tutti; ma è molto indeterminato. Se, per esempio, voi giraste in cerca di questo nostro amico, che sta qui attento, e non vuol mai dir la sua, e se, incontrandomi in vece me, mi domandaste se so dove sia; e vi

rispondessi che è in questo mondo, vi darei soddisfazione? Vi rammenterete forse quell'ode di Pindaro (avrebbe a essere la decima delle olimpiache), che principia a un di presso così: Fatemi trovare in qual parte della mia mente sia scritto il figlio d'Archestrato, vincitore in Olimpia; perchè mi sono dimenticato che gli dovevo un inno. Lo stesso dico io a voi.

SECONDO.

Cosa volete dire?

PRIMO.

Voglio sapere in qual parte della mente dell'artista si trovi quell'idea del fiore: se molto addentro, o anche nel mezzo, ovvero vicino alla superficie; se in alto o in basso, a destra o a sinistra....

SECONDO.

Che domande dell'altro mondo sono codeste?

PRIMO.

Eh! caro voi, quando si tratta di trovare un luogo, bisogna pure determinarlo. Ho dunque bisogno di sapere anche, se nella mente dell'artista quell'idea occupa uno spazio quadrato, o tondo, o di che altra figura; se ci sta per lungo o per traverso....

SECONDO.

E non saranno giocherelli, codesti?

PRIMO.

Saranno o verità o spropositi. E vi par poco importante l'esser verità o sproposito in una materia importante, come è quella della cognizione umana, e di ciò che le vien dietro?

SECONDO.

Ma sapete bene che, quando si dice che una cosa è nella mente d'uno, s'intende che c'è in un certo modo.

PRIMO.

Che non è quello de' corpi?

SECONDO.

No, dicerto.

PRIMO.

Vedete se, con questi giocherelli, non si va avanti? Abbiamo escluso un modo d'esser l'idea nella mente; e abbiamo così ristretto non poco il campo della ricerca. Ora bisogna esaminare qualche altro modo; e, se lo troviamo conveniente, abbiamo quello che si cercava in questo momento; se no, ci rimarrà sempre tanto meno da cercare. Vorrei dunque sapere se l'idea del fiore, quando è nella mente dell'artista, sa di esserci; se si compiace quando conosca d'essere in una bella mente,

in una mente nobile; se conosce l'altre idee che ci si possono trovare; se si paragona con esse; se....

SECONDO.

Un'altra.

PRIMO.

Volete dire che non c'è neppure nel modo degli esseri intelligenti.

SECONDO.

State a vedere che ci sarà bisogno di dirlo.

PRIMO.

Nel modo degli animali puramente senzienti, non occorre parlarne?

SECONDO.

Non occorre di dire che non occorre.

PRIMO.

Nè come materia insensata, nè come bruto, nè come uomo, nè come puro spirito: in somma, in nessun modo di nessun essere reale. Ma se è nella mente, in qualche modo ci dev'essere. In che modo c'è, dunque?

SECONDO.

In un modo suo: ecco cosa si risponde a codeste domande. Se siete contento, anderà bene; se no troverete voi qualcosa di meglio.

PRIMO.

Se sono contento! Cosa potevo desiderar di più? Chi l'avrebbe detto che l'avreste fatto così presto il passo dell'uscio? L'idea è in un modo suo: ecco la soluzione di tutte le vostre difficoltà; ecco, per dirvela chiara e tonda, la fine di tutte le vostre contradizioni. Erano strane, sapete? Guardatevi indietro, appunto per non ritornar mai più indietro: guardate se non v'eravatefermato in un cattivo posto davvero. Eravate tra l'avere ammesso che l'idea è immutabile, che l'idea è semplice, e il non poter ammettere risolutamente e davvero, che l'idea è. Ora, ciò che non è, lo chiamiamo il niente. E quindi, se l'idea poteva anche non essere, voi potevate aver ammesso un niente semplice, un niente immutabile. Ma che parlo di ciò che avete ammesso? Non dicevate voi, di vostro, che il fiore ideale era stato escogitato, immaginato, composto, e che so io? dall'artista. Rimanevate dunque in dubbio che si possa escogitare, immaginare, comporre il niente. Ma che parlo di ciò che potete aver detto qui, in questi pochi momenti? Quante volte, in vostra vita, non avete detto: un'idea nova, un'idea sottile, profonda, applicabile, utile, eccetera, eccetera! E allora avreste detto: un niente novo, un niente sottile, utile, eccetera, eccetera! Quando dite: l'idea è bella, ma non sarà così facile a realizzarsi, direste che può esser solamente difficile realizzare il niente! Con quelle parole: l'idea è bella, voi affermate,

o volere o non volere, l'essere di quell'idea, e insieme le attribuite una qualità. Cosa fate, cosa potete far di più, quando parlate d'una cosa reale qualunque, che affermarne l'essere, e, se il caso lo porta, attribuirle delle qualità? Cosa fareste di più, dicendo che l'acqua di questa boccia è fluida, che è diafana, che è pesante? Ma, dicevate, questo essere dell'idea, non l'intendo. Lo credo, finchè, per arrivare a intenderlo, cercavate in esso i caratteri della realtà. Come intenderlo in una forma che non è la sua? S'io vi dicessi: — questo fenomeno che voi chiamate acqua, un altro fenomeno, che si chiama calorico, me lo disfà, me lo trasmuta in una tutt'altra specie, che si chiama vapore; dimanierachè ciò che dicevate chiamandolo acqua, o non era la verità, o, ciò che torna al medesimo, era una verità che poteva cessare d'esser verità; e volete ch'io dica che quest'acqua è? Un essere di questa sorte, non l'intendo: dirò, fin che volete, che è un'apparenza, ma niente di più. L'idea che sopravvive impassibile a quella mutazione e a tutte le mutazioni possibili; l'idea identica, che fa dare lo stesso nome d'acqua e a questa e a tant'altre apparenze dello stesso genere, delle quali mille periscono, mentre mille altre si formano, quella so cosa dico, quando dico che è; — se, Dio liberi! vi parlassi così, cosa mi rispondereste? O idealista perfido, mi direste, dunque perchè nella cosa non trovi i caratteri dell'idea, mi vuoi negare l'esistenza della cosa? Dal guardar fissamente e esclusivamente un lato d'un triangolo, tu ricavi la bella conseguenza che quel lato solo è. E non t'accorgi che, negando, e con tutta la ragione, alla realtà que' caratteri dell'idea, gliene attribuisci degli altri, diversi, opposti ma ugualmente positivi? Non vedi che, appunto perchè quest'altri caratteri non appartengono all'idea, e nondimeno tu li conosci, poichè te ne fai degli argomenti, bisogna che ci sia qualcosa che non è l'idea, e per di cui mezzo tu sei arrivato a conoscerli? Come questo qualcosa concorra a farti arrivare a una tal conoscenza, certo non lo saprai in eterno, se principii dal negarne l'esistenza, senz'altro esame, e per la sola ragione, che non esiste in quella forma, che ti sei prefisso dover essere l'unica forma dell'ente. Ma chi t'obbliga a prefiggerti che l'ente deva avere un'unica forma? Così mi potreste dire, e avreste ragione; come ho ragione di dire io a voi: chi v'obbligava, o allora perfido, a supporre che l'ente non abbia altra forma che quella della realtà? Chè tutto il vostro resistere all'evidenza, e anche dopo averla riconosciuta, non aveva altra cagione, che questa negativa e gratuita supposizione. E con quelle domande che vi parevano giocherelli, io non facevo altro che tirarla all'aperto, e presentarvela nella sua manifesta falsità, per costringervi a repudiarla. Questa, e non altro, vi faceva *disintendere*, in

quel momento, e in parole, ciò che voi medesimo intendete sempre, e in fatto. E quando dico voi, voglio dir noi tutti, quanti siamo, e quanti furono, e quanti saranno, uomini creati a immagine e similitudine di Dio. E se ne volete la prova, non avete altro che a esaminare un ragionamento qualunque, fatto o potuto farsi, in qualunque tempo, da qualsisia uomo. Voi vedete, per esempio, un contadino (giovine o vecchio, sveglio o ottuso d'ingegno; in questo è tutt'uno), lo vedete mentre, in una bella giornata di primavera sta contemplando un suo campo di grano, verde, tallito, rigoglioso; e gli domandate cosa pensa. — Penso, risponde, che, se il Signore tien lontane le disgrazie, questo campo m'ha a dare tante misure di grano. — Domandategli allora, se quel grano a cui pensa, lo vede, lo tocca, lo potrebbe misurare, potrebbe farvelo vedere a voi. Si mette a ridere, perchè non sa immaginarsi altro, se non che vogliate canzonare. Dopo che, con quel ridere, v'avrà data la più chiara risposta che sia possibile, ditegli: dunque voi non pensavate niente. Gli pare strana, almeno quanto la prima, e si mette a rider di novo. E cosa vuol dir questo? Che quel contadino sa benissimo, quantunque non sappia di saperlo, che l'idea del grano non è nel modo del grano reale, ma è. Sa anche di più (e lo sa necessariamente, perchè, come potrebbero star da sè due cognizioni, non aventi per oggetto altro che due diversi modi?); sa che il grano pensato e il grano veduto, val a dire, in genere, ciò che è presente alla sua intelligenza, e ciò che opera sul suo sentimento, è lo stesso identico essere, sotto le due diverse forme, dell'idea e della realtà. Infatti, andate a trovarlo sull'aia, quando ha davanti a sè, ridotto in un bel mucchio, il grano raccolto da quel campo; e vi dirà, senza aspettare che l'interroghiate: eccolo lì, per bontà del Signore, quel grano, a cui pensavo là nel campo: se ne rammenta? Donde nasca poi, che queste verità così comuni a tutti gli uomini, così sottintese, anzi indirettamente espresse in tutti i nostri raziocini; donde nasca, dico, che, quando una filosofia osservatrice e veramente esperimentale, le cava fuori dal tesoro comune dell'intelligenza, e separandole, liberandole, dirò così, dall'uso pratico e continuo che ne facciamo, le presenta staccate e svelate, per farle riconoscere esplicitamente; insorgano tante difficoltà, tante repugnanze: è una questione che vi leggo negli occhi, che vi vedo aleggiar sulle labbra; ma è una di quelle che dobbiamo per ora lasciar da una parte. La soluzione la troveremo poi, insieme con molte altre, molto più importanti, studiando insieme. Intanto, abbiamo riconosciuta e messa in sicuro la verità, che serve al nostro assunto. L'inventare non è altro che un vero trovare; perchè il frutto dell'invenzione è un'idea, o un complesso d'idee; e l'idee non si fanno, ma sono, e sono

in un modo loro. L'avete detto voi. Non vi venisse in mente di tornare indietro. Guai a voi, vedete!

SECONDO.

Se dicessi che penso su questo punto come pensavo prima.... in verità pensavo ben poco, anzi non saprei dire neppur io cosa pensassi per l'appunto.... non sarei sincero. Vedo però, che sono cose che, per intenderne una bene, bisogna intenderne insieme dell'altre molte.

PRIMO.

Bravo! si studierà insieme.

SECONDO.

Ma intanto, osservo una cosa: che siamo ricaduti, senza avvedercene, nella prima questione: se non è anche questo un tiro che m'avete fatto. Si doveva cercare dov'era l'idea; e s'è tornati a discorrere, se era o non era.

PRIMO.

Perchè non se n'era discorso abbastanza a suo tempo. Avevate fatta una concessione, attaccandoci una protesta; pareva che diceste: *Iuravi lingua, mentem iniuratam gero*. Bisognava, o rifare, ma davvero, il primo passo, o andare senza veder dove.

SECONDO.

Non ci ho che dire; ma vi resta ora da sciogliere la seconda questione, la quale è ancora intatta. M'avete bensì fatto dire che l'idea, dopo che l'artista è riuscito a inventarla, è nella sua mente; ma non era questo che si cercava. Si cercava dove potesse essere prima di venire in mente, nè a quell'artista, nè a nessuno.

PRIMO.

Appunto. Codesto me l'avete a dire in latino.

SECONDO.

Sapete che, quando parlate di filosofia, siete più curioso del solito? Perchè io, anche questo? e perchè in latino?

PRIMO.

Me l'avete a dir voi, perchè è una cosa che avete detta cento volte; e me l'avete a dire in latino, perchè l'avete sempre detta in latino. Per esempio, pochi giorni fa, quando uno vi domandò se aveste conosciuto un tale, voi rispondeste: quando morì, io ero... ero ancora...

SECONDO.

Ah! *in mente Dei*, volete dire.

PRIMO.

Per l'appunto. E se l'avete detto allora, e tant'altre volte, per occasione, perchè non lo direte ora, che l'argomento lo richiede espressamente?

infatti, col solo vedere che l'idea è nella mente dell'artista, ma c'è in un modo totalmente diverso dal modo che sono le cose reali, abbiamo visto che l'idea non può essere se non in una mente; e che, quanto è assurdo il dire che il pensato sia niente, altrettanto assurdo e contraddittorio *in terminis*, sarebbe il dire che il pensato sia da sè, senza un pensante. Dunque, per trovare dove l'idea era, prima di venire in mente a uno di noi, che siamo, e una volta non eravamo, e potevamo non esser mai, bisogna risalire a Quello che era, che è, che sarà, *in principio, nunc et semper*. E vedete se non sono verità comuni. Questa che noi diciamo proverbialmente in latino, la possiamo far dire in volgare, quando ci piaccia, all'uomo più illetterato, purchè gliela domandiamo in maniera che possa intendere. Anzi, non riusciremo forse a fargliela dire, appunto perchè, non solo la conosce, ma non crede che possa essere sconosciuta. Domandiamo infatti a quell'indotto e sapiente contadino di poco fa, se Dio sapeva tutto ciò che sarebbe venuto in mente a ciaschedun uomo, e se lo sapeva senza che ci sia stato un momento in cui abbia principiato a saperlo: gli pare anche questa una domanda fatta per celia; come quella che suppone il dubbio intorno a una cosa indubitabile. E così, o rispondendo, o non degnandosi di rispondere, v'ha detto che un'idea qualunque, prima di venire in mente a un uomo qualunque, era ab eterno in mente di Dio. Vi par egli che sia sciolta anche la seconda questione?

SECONDO.

Come l'altra, cioè a rigore, con una dialettica avara, che dà all'argomento ciò che strettamente gli va, senza un quattrino di più, vi dico sinceramente, che la trovo sciolta. Ma vedete anche voi, e meglio di me, non dico quante difficoltà, per non farmi dar sulla voce, ma quanti problemi saltino fuori. Tutte queste idee....

PRIMO.

Basta, basta, caro mio. Vedo che voi andate avanti a chiedermi un libro, e un libro, che sarei il più ameno ciarlatano del mondo, se vi dicessi d'essere in caso di farlo. Ma, per fortuna, è fatto. Eccolo lì: Rosmini, Ideologia e Logica, volume quarto. Lì troverete le risposte ai quesiti che, per la mia parte, sono contentissimo d'avervi tirato a fare; e vedrete di più, che anche il poco che ho detto, e che, del resto, bastava al nostro argomento, non è roba mia. *Ille finis Appio alienæ personæ ferendæ*. Vedrete donde mi veniva quella sicurezza che v'è parsa, e vi doveva parere insolita e un po' strana; quel farmi un divertimento delle vostre obiezioni, quel lasciarvi correre, vedendo il passo dove avreste inciampato. Era un vantaggio accattato, e che deve

cessare. Avete a leggere; lo richiedo, lo voglio: come amico, ho il diritto di non rimanervi superiore, quando Dio non m' ha fatto tale. E v' avverto che quel volume ha un inconveniente prezioso, che è di non poter esser letto senza quelli che lo precedono. In quanto poi al leggere quelli che seguono, e sono un'esposizione e un'applicazione sempre più vasta, e sempre mirabilmente consentanea, dello stesso principio; e in quanto all'aspettare, con una santa impazienza, gli altri che, spero in Dio, seguiranno, è una cosa che verrà da sè, se il primo leggere sarà stato, come dev' essere, studiare. E vi posso predire ugualmente, che questo studio vi farà trovare un interesse affatto novo, e una nova inaspettata facilitazione nell' esame de' diversi e più celebri sistemi filosofici. Chè, vedendoli interrogati, dirò così, a uno a uno, intorno a una stessa e primaria questione, esaminati sotto i più vari aspetti, ma con un solo e supremo criterio, sarete e guidati continuamente dall' unità dell' osservazione, e continuamente eccitati dall'unità dello scopo; e vi troverete spesso, con gioconda sorpresa, innalzati a giudicare ciò che prima poteva parervi arduo ad intendere. Vedrete allora, più chiaramente che mai, la doppia cagione della sorte, strana a prima vista, di que' sistemi; cioè d' essere e riguardati, la più parte, come insigni e rari monumenti dell' ingegno umano, e abbandonati. Chè l'applicazione di quel criterio medesimo vi farà, da una parte, conoscere in un modo novo, e per impensate relazioni, l'evidenza, l'importanza, l'elevatezza di tante verità messe in luce nella più parte di que' sistemi, e apprezzar così, con una più fondata ammirazione, l'acume e il vigore degl' ingegni che seppero arrivare ad esse, per strade o sconosciute, o anche opposte a quelle che si seguivano al loro tempo; e vi farà, dall'altra parte, riconoscere nell'assunto speciale di ciascheduno di que' sistemi, o la negazione implicita e, più o meno, remota, o, ciò che in ultimo torna al medesimo, la trascuranza o il riconoscimento inadeguato e incostante d' una verità suprema. Cagioni che fanno andar a terra i sistemi fondati sopra un principio arbitrario, anche senza essere distintamente conosciute; giacchè ogni principio arbitrario o, per parlar più precisamente, ogni placito arbitrario presentato in forma di principio, include bensì una serie indefinita di conseguenze, ma una serie più o meno limitata di conseguenze speciose; dimanierachè si fa scorgere per quello che è, per mezzo del falso manifesto de' resultati, anche prima che venga chi sappia scoprire il falso latente dell' origine. E in quanto ad alcuni sistemi che non sono de' meno celebri, quantunque siano i meno ingegnosi, e che dovettero il loro trionfo temporario all'esser venuti dopo un progressivo decadimento della filosofia, e all' aver trovate le menti indifese; e l' arte principale

de' quali consistette, non tanto nel trovare soluzioni speciose ai sommi problemi della scienza, quanto nel lasciarli da una parte; non vi riuscirà meno interessante, nè meno istruttivo spettacolo il vedere come questa filosofia, osservando dall'alto il loro *cammin vago*, li richiama ogni momento a que' problemi medesimi, e pare che dica a ciascheduno, come Opi al poco valente uccisore della forte, ma sbadata Camilla:

Cur .... diversus abis? huc dirige gressum,
Huc periture veni.

Vi nascerà egli il sospetto, che anche questo sistema, sotto un'apparenza (che sarebbe straordinaria davvero, se non fosse altro che un' apparenza) d'universalità e di connessione, nasconda un suo vizio capitale? L'autore medesimo v'avrà indicati i mezzi più pronti e più sicuri, per coglierlo in fallo; e v'avrà singolarmente addestrato a servirvene. Fate con lui ciò che l'avrete visto fare con gli altri. Vedete se potete trovare qualcosa d'anteriore a ciò che pone per primo, qualcosa al di fuori di ciò che pone per universale, qualche possibilità di dubbio contro ciò che stabilisce per fondamento d'ogni certezza; vedete se il criterio col quale ha resa manifesta la deficienza degli altri sistemi, lo applica rigorosamente al suo; se dà risposte chiare, dirette, adequate, alle domande che ha fatte ad essi inutilmente. Quelli che dà per fatti comuni dello spirito umano, e sui quali si fonda, non glieli passate, se non dopo esservi accertato che siano fatti davvero; e per accertarvene, non avete bisogno, che di guardar bene al di dentro di voi medesimo. State attenti, a ogni novo passo che vuol farvi fare, se non assume qualcosa di più di quello che abbiate già dovuto riconoscere. Badate se qualcosa che abbia affermato in un luogo dove gli tornava bene, non trascuri o non schivi di farsene carico, dove gli darebbe noia. Volgete in somma contro di lui quella critica vigilante e inesorabile, della quale v'ha dati esempi così ripetuti e così variati: esempi insigni particolarmente in quella parte più elevata e più difficile della critica, che consiste nello scoprire l'omissioni. Ma se l'esperimento non fa altro che rendervi più manifesta la verità della dottrina, *congaude veritati.*

SECONDO.

E non vi fa specie che una tale filosofia sia ancora lontana dall'essere generalmente ricevuta, anzi non vada acquistando, se non lentamente, passo passo, quella celebrità che parrebbe esserle dovuta, se non altro, per la grandiosità dell'assunto, e per la corrispondente vastità del lavoro?

PRIMO.

Credo anzi, che parrà una cosa naturalissima anche a voi, quando,

conoscendola, avrete potuto osservare le difficoltà speciali che oppone essa medesima a' suoi progressi e alla sua diffusione. In verità, ha delle pretensioni un po' singolari. Richiede, prima di tutto, una gran libertà d'intelletto, un fermo proposito d'osservare le cose quali sono in sè, e independentemente da ogni abitudine non ragionata, da ogni opinione troppo docilmente ricevuta. E pensate quanto strana deva parere quella parola: « siate liberi, » a uomini che si credono tali per eccellenza. Rispondono sdegnosamente: *Nemini servivimus unquam;* e voltano le spalle. Quelle abitudini poi, e quelle opinioni fanno trovare un'oscurità apparente nelle cose più chiare per sè, e perfino della stranezza nelle più certe, comuni e necessarie. Si dice: non intendo; si dice: non me lo farà credere; e addio quella filosofia.

SECONDO.

De me
Fabula narratur.

PRIMO.

E di me e di molti e poi molti. Un'altra legge durissima che questa filosofia vi vuole imporre, è quella d'andar rilenti nel concludere. V'invita a osservare, cioè a percorrere una serie d'osservazioni, ognuna delle quali vi dà bensì un resultato, ma ristretto e scarso, relativamente alla vastità del problema proposto: un resultato da tenersi in serbo, per servire più tardi e insieme con degli altri, che bisognerà procacciarsi con altre e altre osservazioni. Vedete bene che una filosofia la quale pretende di tener fermo il *dunque* in un campo angusto, ad aspettare che si facciano chi sa quante operazioni nelle quali lui non ha parte (quel *dunque,* non solo così impaziente di nascere, ma così smanioso di correr lontano, per portar subito più roba a casa, e arricchir la mente in un momento), vedete bene che una tale filosofia risica molto di stancar presto, e di quel genere di stanchezza che non si cura col riposo, perchè non nasce dalla fatica, ma dall'apprensione della fatica. Un'altra condizione vuole imporvi, gravosa anche questa, anzi quasi ineseguibile per chi non abbia adempite quell'altre due: e è di stare in proposito. Non v'ha chiesto nulla per favore, non v'ha pregati di passarle nessuna supposizione, non ha preteso che le sue premesse potessero avere altro titolo per essere accettate, che la loro evidenza. Ma, riguardo alle conseguenze che ne deduce, non vuol lasciarvi altra libertà, quando non vi sentiate d'accettarle, che o di rinnegare ciò che avete ammesso come evidente, o di convincere erronea la deduzione. Ora, questo esser messi continuamente tra un sì e un no, è una

suggezione insoppportabile. Si gradirebbe oggi una verità, ma rimanendo liberi (che questo s'intende spessissimo in fatto per libertà) di gradire domani una *verità* opposta. Non vi siete certamente dimenticati la risposta che diede un tale a quel nostro amico: Lei ha ragione, ma io sono di diverso parere. E fu certamente strano quel dire la cosa così apertamente; ma il dirla in perifrasi è un fatto de' più comuni. Non si parla ogni giorno di diritti opposti, di doveri opposti? che è appunto quanto dire, verità opposte. Non si dice ogni giorno, che la logica conduce all'assurdo? val a dire che, in ogni ragionamento, la stessa identica qualità può, secondo torni meglio, esser presa per argomento o del vero o del falso; che ciò che s'è adoprato per convincere, si può, quando conviene, allegare come un motivo di non esser convinto; che il raziocinio è un lume che uno può accendere, quando vuole obbligar gli altri a vedere, e può soffiarci sopra, quando non vuol più veder lui. E d'ostacoli di simil genere, che una tale filosofia o avrebbe potuti incontrare in qualunque tempo, o deve incontrar particolarmente nel nostro (ostacoli però, che, superati una volta, si cambiano in aiuti), n'osserveremo più altri, studiandola insieme.

SECONDO.

Voi battete sempre lì. È un pezzo che tentate di tirarmi su questa materia; ma io ho saputo finora tenermi sempre alla larga. Ora che, in un momento di distrazione, v'ho dato un dito, avete presa tutta la mano, e non volete più lasciarmi andare. Sapete però, che ho degli altri studi avviati.

PRIMO.

Degli altri? Che ci sono degli studi che si possano chiamare altri riguardo alla filosofia? e i nostri principalmente?

SECONDO.

In fondo, credo che abbiate ragione. Ma se sapeste com'io me la godevo senza fatica questa filosofia. Sentivo parlare ogni tanto d'uno scrivere e d'un disputare che si fa, da qualche tempo, in Italia, su questa materia; sentivo pronunziare nomi italiani, e di gente viva, col predicato di filosofi; vedevo, nelle vetrine de' librai, de' titoli di libri filosofici nati qui; e mi rallegravo gratis al pensare che questa nostra povera cara Italia si fosse finalmente alzata anch'essa a dir la sua su questa faccenda, uscendo da quel lungo sonno, che ci veniva con una così superba compassione, rinfacciato dagli stranieri.

PRIMO.

E che ci fosse ragione di compatirci, non c'è dubbio; ma c'era poi chi l'avesse, questa ragione? Certo, il non fare è una trista cosa; ma

non viene da ciò, che ogni fare sia qualcosa di meglio; e se quello è degno di compassione, non vedo che possa esser degno d'invidia il far qualcosa che poi si deva disfare. Ora, qual è che rimanga in piedi (giacchè io non voglio parlare che d'effetti noti a tutti, e che si possono conoscere senza esser dotti in filosofia: le cagioni sapete dove le avremo a studiare insieme) qual è, dico, che rimanga in piedi, de' sistemi filosofici fabbricati altrove, mentre qui si dormiva? E lasciamo pure da una parte, che il sonno non ci fu mai universale. Quella filosofia che, nata in una parte d'Europa, e allevata in un'altra, la signoreggiò quasi tutta per una gran parte del secolo passato, dov'è ora? Voglio dire, chi è più che la professi, che la continui, che la sostenga, come corpo di dottrina? chè, in quanto al rimanerne nelle menti delle conseguenze staccate, ma fisse e attive; e in quanto all'esserne entrate anche in altri sistemi, in apparenza molto diversi, è un'altra cosa. Gli effetti delle filosofie che hanno avuto un vasto e lungo impero, sono come gli atti di Cesare, i quali sapete quanto, e per quanto tempo, furono fatti valere, dopo che Cesare ebbe toccati que' ventitrè colpi, appiedi della statua di Pompeo. Conseguenze, però, che non serbano e vita e autorità, se non in quanto non sono riconosciute come conseguenze di quella filosofia stata repudiata, e repudiata espressamente, scientemente, costantemente, dopo una lunga resistenza. E una tale maniera di sopravvivere a sè stessa, non è certamente, nè gloriosa per una filosofia, nè vantaggiosa al mondo. Dopo di essa, per lasciare da una parte alcuni sistemi intermedi, che ebbero e fama e seguaci, ma sparsi, e non mai in tal numero da formare scole solenni, sorse in un'altra parte d'Europa un'altra filosofia, la quale, rimasta per qualche tempo inosservata, la riempì poi in un momento, se non di sè, del suo nome. Ma appena principiava qualcheduno a studiarla, fuori del paese dov'era nata, che già, in quello, tra i primi discepoli, era sorto un novo maestro, il quale, proponendosi da principio di continuarla e d'ampliarla, la rifece, e fondò una nova scola. E da questa non tardò a uscire un novo maestro, per essere, poco tempo dopo, soverchiato anche lui da un discepolo ribelle, che si fece capo d'un'altra scola; dimanierachè gli uni dopo gli altri, come le spighe e le vacche del sogno di Faraone, *devorantes*, se mi rammento bene le parole del testo, *priorum pulchritudinem, nullum saturitatis dedere vestigium*. Chè, torno a dire, io non parlo se non di resultati noti, come può parlare di regni caduti anche chi non s'intenda punto di politica. Cos'hanno pescato, domando, *per totam noctem laborantes*, mentre qui si dormiva? cos'è rimasto di tanta attività di ricerche, di tanto dispendio di meditazioni? Quattro nomi, e non una dottrina; una grand'ammirazione della potenza

dell'ingegno umano, e insieme una gran diffidenza . . . . diciamolo pure, un vero disprezzo per i suoi ritrovati più strepitosi, nella materia più importante, cioè intorno al principio d'ogni nostra cognizione; un' opinione, sempre precipitata e temeraria, sia che nasca da studi tornati vani, o dalla semplice fama di tanti inutili sforzi, un'opinione funesta, quanto abietta, che, quanto più quest'ingegno s'innalza, per veder molto, tanto più gli oggetti gli svaniscono davanti; quanto più si profonda, per cercare i fondamenti del sapere, tanto più s'inabissa in un voto; che non può uscire da errori volgari, se non per smarrirsi in illusioni scientifiche. E qui, oh che consolante differenza troverete nello studio che vi propongo! E potete ben pensare che, dicendo: consolante, intendo una cosa che non appaghi il desiderio, se non soddisfacendo la ragione. Qui sentirete, a ogni passo, rassodarvisi il terreno sotto i piedi; qui il salire vi procaccerà un vedere tanto più fermo, quanto più esteso; qui, condotti sempre dall'osservazione, richiamati sempre alla vostra propria testimonianza, troverete alla fine, nelle formole più astruse al primo sguardo, il sunto di ciò che ognuno o crede abitualmente, o abitualmente sottintende. Chè uno de' grandi effetti di questa filosofia è appunto di mantenere e di rivendicare all'umanità il possesso di quelle verità che sono come il suo natural patrimonio, contro de' sistemi, i quali, se non riescono a levarle affatto nemmeno dalle menti de' loro seguaci, fanno che ci rimangano come contradizioni. Qui vi rallegrerete di sentire un vero rispetto per l'intelligenza umana, una fondata fiducia nella ragione umana, riconoscendo bensì come l'una e l'altra sia limitata nella cognizione della verità, ma sentendovi sicuri che non sono, nè possono essere condannate a errori fatali; anzi ricavando questa sicurezza anche da quel riconoscimento; giacchè i limiti attestano il possesso, col circoscriverlo. Un vero e alto rispetto, dico, per l'intelligenza e per la ragione comune, impresse da una bontà onnipotente, in tutti gli uomini; e in paragone delle quali, la superiorità degl'ingegni più elevati, è come l'altezze de' monti, in paragone della profondità della terra. E non c'è scapito se, scemando un poco l'ammirazione per alcuni, cresce la stima per tutti.

SECONDO.

V'avrò a chiedere una spiegazione; ma ora andate avanti.

PRIMO.

Dite pure: già è tutto un discorrere. Sulla nostra questione, mi pare che siamo rimasti d'accordo. Ma, avendo, per risolverla, dovuto ricorrere a una filosofia, ci siamo trovati....

SECONDO.

Così a caso, senza premeditazione, senza avvedercene nessuno di noi; non è vero? Chi non vi conoscesse!

PRIMO.

Mi fate ridere. Ci siamo, dico, trovati a dover pure toccare una parola di questa filosofia. Ma è un parlarne dal di fuori, come vedete. È un chiacchierare che fo intorno all'assunto e al metodo di essa, e agli effetti che mi pare che se ne devano sperare; ben lontano dalla pretensione d'esporvela, e volendo solamente farvi nascere il desiderio di conoscerla da voi. Sicchè non c'è in queste chiacchiere nessun ordine obbligatorio; e si può quindi, senza inconveniente, saltare da quella parte che par meglio.

SECONDO.

No, no: *utere sorte tua;* dite ora ciò che avete fissato di dire. La spiegazione verrà con comodo.

PRIMO.

Io dirò in vece: *utor permisso.* Ma tiratemi per il mantello, se vi pare che n'abusi. Aggiungo dunque, che, col rivendicare il possesso delle verità universalmente note, viene naturalmente un altro eccellente effetto: la manifestazione di verità recondite. Non si può difendere (bene, s'intende) il dominio del senso comune, senza estendere in proporzione quello della filosofia. La verità non si salva, che per mezzo della conquista. E l'errore porta indirettamente questa utilità, che, cercando nelle cose aspetti novi, provoca le menti savie a osservar più in là, e dà occasione, anzi necessità di scoprire. È come una pietra dove inciampa e cade chi va avanti alla cieca; e per chi sa alzare il piede, diventa scalino. Aggiungo, anzi ho già accennata un'altra soddisfazione d'un genere analogo: quella di trovare in questo sistema rimesse in onore, e messe a posto tante verità che sono sparse nell'opere de' più illustri e gravi filosofi di tutti i tempi. E, da una parte, vi parrà singolare il vedere come, da quell'opere più famose che lette, e anche da altre o meno famose, o quasi affatto dimenticate, sia l'autore andato raccogliendo i luoghi dove qualcosa detta da lui si trovi già espressa, o accennata, o leggermente presentita, e li metta davanti al lettore; quasi volesse levare, per quanto è possibile, al suo sistema il merito della novità. Ma quanto più n'è levata anche l'apparenza di quella novità tracotante e giustamente sospetta, che pretende rifar da capo il lavoro della mente umana, tanto più ci risplende la novità soda e felice, che viene dal portarlo molto avanti. E questo medesimo ordinare a un unico scopo le cose trovate sparsamente da vari è una novità delle più utili:

non dico delle più facili. Un altro effetto consolantissimo dello studio di questa filosofia, è il trovare in essa la scienza d'accordo con tutto ciò che si può pensare di più retto, di più nobile, di più benevolo. So bene che ci sono molti i quali domandano cos'abbiano a fare le aspirazioni del core con le deduzioni della fredda ragione, i bei sentimenti con la verità rigorosa. Ma la soddisfazione vi verrà appunto dal trovare in questa filosofia la più concludente e definitiva risposta a una tale superficialissima domanda, che, in ultimo, si riduce a quest'altra: cos'ha a fare l'anima umana con l'anima umana, l'Essere con sè medesimo?.... Ma, poichè non mi fermate voi, bisogna che m'imponga la discrezione da me. Vediamo dunque se la spiegazione che desiderate è tale che ve la possa dar io.

SECONDO.

Avete parlato di fiducia nella ragione, d'un gran rispetto per l'intelligenza umana. Se dicono invece, che questa filosofia pretende d'annullare la ragione, di non lasciare all'intelligenza altro lume, che l'autorità della fede. Anzi dovete sapere anche voi, che questa è una cagione che tiene lontani molti, non solo dallo studiare questa filosofia, ma dall'informarsene, dall'aprire un libro che ne tratti.

PRIMO.

È vero: non ci pensavo; ma come volete che non ci siano di quelli che lo dicono? è il contrario appunto di quello che è. Nessuna filosofia è più aliena da un tale errore stranissimo, che fa di Dio quasi un artefice inesperto, il quale, per aggiungere un novo lume alla sua immagine, impressa, per dono ineffabile, nell'uomo, avesse bisogno di cancellarla; errore che fa del cristiano quasi una nova, anzi un'inconcepibile specie d'animale puramente senziente, al quale venisse, non si sa come, aggiunta la fede. Sicuro, che è una filosofia *naturaliter christiana*, come disse profondamente Tertulliano, dell'anima umana. Sicuro che, dopo aver percorso liberamente e cautamente (che in fondo è lo stesso) il campo dell'osservazione e del ragionamento, si trova, per dir così, accostata alla fede, e vede negl'insegnamenti, e ne' misteri medesimi di questa il compimento e il perfezionamento de' suoi resultati razionali. Non che la ragione potesse mai arrivar da sè a conoscer que' misteri; non che, anche dopo essere stata sollevata dalla rivelazione a conoscerli, possa arrivare a comprenderli; ma n'intende abbastanza (mi servo della bella distinzione ricavata da questa filosofia medesima) per vedere che le sono superiori, non opposti, e che è quindi assurdo il negarli; n'intende abbastanza per trovare in essi la spiegazione di tanti suoi propri misteri: come è del sole, che non si lascia guardare, ma fa vedere. Non che, dico, le più elevate e sicure speculazioni

della filosofia possano mai produrre la sommissione dell' intelletto alla fede; che sarebbe un levar di mezzo questa sommissione medesima; cioè non sarebbe altro che una grossolanissima contradizione. Ma, siccome i falsi concetti, i sistemi arbitrari intorno alla natura dell'uomo, e ai più alti oggetti della sua cognizione, possono opporre, e oppongono in effetto, degli ostacoli speciali a questa sommissione (giacchè, essendo la verità una, ciò che è contrario ad essa nell' ordine naturale, viene ad esserlo anche nell'ordine soprannaturale, quando l'oggetto è il medesimo), così una filosofia attenta a riconoscere in qualunque oggetto ciò che è, senza metterci nulla di suo, può, sostituendo de' concetti veri ai falsi, rimovere quegli ostacoli speciali; dimanierachè, scomparsa l' immaginaria repugnanza della ragione con la fede, non rimangano se non le repugnanze che Dio solo può farci vincere: quelle del senso e dell' orgoglio. In questa maniera la filosofia di cui parliamo è una filosofia cristiana; ma vi par egli che sia a scapito della ragione? E che? si vorrebbe forse, che, per esser razionale, per rimaner libera, una filosofia dovesse pronunziare o ammettere *a priori*, che tra la ragione e la fede c'è repugnanza? cioè, o che l'intelligenza dell'uomo è illimitata, o che è limitata la verità? Questo sì, che sarebbe anti-razionale, anti-filosofico, per non dir altro. Questa sì, che sarebbe servitù, e una tristissima servitù. Le tengano dietro, passo a passo, a questa filosofia; e quando trovino che o sciolga o tronchi con l'autorità della fede questioni filosofiche, dicano pure che cessa d'esser filosofia. Ma sarebbe una ricerca vana; e è più spiccio, per gli uni l'affermare, per gli altri il ripetere. E non voglio dire però, che una scienza ignara della rivelazione sarebbe potuta arrivare tanto in là, e abbracciare un così vasto e ordinato complesso; ma qual maraviglia, che, venendo la ragione e la fede da un solo Principio, quella riceva lume e vigore da questa, anche per andare avanti nella sua propria strada? È il caso opposto, e insieme perfettamente consentaneo a quello che ho accennato dianzi. Come gli errori scientifici possono, nella mente dell'uomo, essere ostacoli alla fede; così le verità rivelate possono essere aiuti per la scienza; poichè, facendo conoscer le cose nelle loro relazioni con l'ordine soprannaturale, le fanno necessariamente conoscer di più; e quindi la scienza può procedere da un noto più vasto alle ricerche e alle scoperte sue proprie. Ora, l'accrescere le forze d'una facoltà, è forse uno snaturarla? Il somministrarle novi mezzi, è forse un distruggerla? E una cosa perduta di notte, non è forse più quella, quando si sia ritrovata di giorno? E la dimostrazione lascia forse d'essere l'istrumento proprio e legittimo della filosofia, quando la mente sia stata aiutata a trovarla da qualcosa di superiore

alla filosofia? Quando, per esempio, que' due filosofi, il vescovo d'Ippona e il frate d'Aquino, osservano, e pretendono di dimostrare che, in ogni creatura, si trova una rappresentazione della Trinità (nelle ragionevoli, per modo d'immagine e di somiglianza; in tutte, per delle indicazioni della Causa creatrice, inerenti in esse); quando il filosofo roveretano, dietro un' osservazione più generale e più immediata, della natura medesima dell' Essere, osservazione, per conseguenza, feconda di più vasta e varia applicazione, pretende di dimostrare che l' Essere è essenzialmente uno e trino; cos' importa, relativamente al valore scientifico dell' osservazione, che questa sia stata indicata, suggerita dalla rivelazione? Forse che le qualità intrinseche delle creature, e la natura essenziale dell' Essere, non sono materia della filosofia, oggetto della ragione? Si dimostri (vorrei vedere con quali argomenti) che quegli uomini, in vece d'osservare, hanno immaginato; che hanno posto nelle creature, e nell' Essere in genere, quello che non c'è; e s'avrà ragione di rigettar le loro dottrine. Ma escluderle *a priori*, come estranee alla filosofia; ma opporre al ritrovato la cagione divinamente benefica che diede avvio e mezzo alla ricerca, è (dico sempre riguardo alla mera ragione dialettica) ciò che sarebbe l' opporre alle scoperte scientifiche del Galileo e del Newton la lampada che oscillò davanti al primo, e la mela che cadde davanti al secondo. E quando, dall' avere esaminata la teoria rosminiana della scienza morale, teoria connessa indivisibilmente con l'intero sistema, avrete a concludere che è rigorosamente conforme alla ragione l' amar Dio sopra ogni cosa, e il prossimo come sè medesimo, cosa detrarrà alla forza filosofica de' ragionamenti, e alla legittimità della conclusione, il riflettere che la filosofia non illuminata dalla rivelazione, filosofia capace bensì di discernere molte verità morali, e di riunirle in teorie giuste e vere, quantunque incomplete, non sarebbe però potuta salire fino a queste verità così principali? Potrete voi dire che, nel riconoscere ciò che non avrebbe potuto conoscer da sè, la ragione non faccia un' operazione sua propria? E ora voi indovinate sicuramente, che uno degli effetti di questa filosofia, de' quali v' avrei parlato, se non avessi temuto di riuscirvi indiscreto; anzi l'effetto più consolante e più importante, è appunto questo di cui le si fa così stranamente un' obiezione.

SECONDO.

Peccato che venga in un cattivo momento, questa filosofia. Avete parlato d'ostacoli che deve incontrare; ma ho paura che abbiate lasciato fuori il più forte: l'orrore o, se vi par meglio, il compatimento della generazione presente per le speculazioni metafisiche. Pensate un poco, se

ci fosse qui della gente a sentire, come direbbero: possibile che ci siano ancora di quelli che hanno del tempo da buttar via in queste astrazioni? Anzi non so neppure se vi sareste sentito il coraggio o, se vi par meglio, la voglia di parlare. E davvero, in un tanto conflitto d'opinioni, di voleri e d'azioni intorno a delle realtà così gravi, così vaste, così incalzanti; che gli uomini vogliano prendersela calda per l'entità dell'idee, e per le forme dell'Essere, sarebbe, se non pretender troppo, certamente troppo sperare. Non mi fate quegli occhi di filosofo sdegnato; chè ora non parlo in mio nome. Intendo anch'io, così per aria, che in una tal maniera di pensare, c'è molto del superficiale. Ma cosa volete? è molto comune e molto fissa. E credo che il vostro autore e quelli che, innamorati della sua filosofia, cercano, con novi scritti, di diffonderla, avranno a dire per un pezzo ancora: *Cecinimus vobis, et non saltastis; lamentavimus, et non planxistis.*

PRIMO.

Superficiale, è benissimo detto; ma non basta. Dite, falsa e cieca in sommo grado. In ultimo, significa appunto questo: gli effetti sono di tanta importanza, di tanto rischio, di tanta estensione, che bisogna essere cervelli oziosi, per occuparsi delle cagioni. Se ci fu mai un'epoca in cui le speculazioni metafisiche siano state produttrici d'avvenimenti, e di che avvenimenti! è questa, della quale siamo, dirò al mezzo? o al principio? Dio solo lo sa; certo, non alla fine. Per non parlar del momento presente, vedete la prima rivoluzione francese. Ne prendo il primo esempio che mi s'affaccia alla mente: quello d'un uomo eternamente celebre, non già per delle qualità straordinarie, ma per la parte tristamente e terribilmente principale, che fece in un periodo di quella rivoluzione: Robespierre. Giudicato dalla posterità, dirò così, immediata e contemporanea, per null'altro che un mostro di crudeltà e d'ambizione, non si tardò a vedere che quel giudizio, come accade spesso de' primi, era troppo semplice; che quelle due parole non bastavano a spiegare un tal complesso d'intenti e d'azioni; che, nel mostro, c'era anche del mistero. Non si potè non riconoscere in quell'uomo una persuasione, independente da ogni suo interesse esclusivo e individuale, della possibilità d'un novo, straordinario, e rapido perfezionamento e nella condizione e nello stato morale dell'umanità; e un ardore tanto vivo e ostinato a raggiunger quello scopo, quanto la persuasione era ferma. E di più, la probità privata, la noncuranza delle ricchezze e de' piaceri, la gravità e la semplicità de' costumi, non sono cose che s'accordino facilmente con un'indole naturalmente perversa e portata al male per genio del male; nè che possano attribuirsi a un'ipocrisia dell'ambizione, quando, com'era il caso, non

abbiano aspettato a comparire nel momento che all'ambizione s'apriva un campo inaspettato anche alle più ardite aspettative. Ma un'astrazione filosofica, una speculazione metafisica, che dominava i pensieri e le deliberazioni di quell'infelice, spiega, se non m'inganno, il mistero, e concilia le contradizioni. Aveva imparato da Giangiacomo Rousseau, degli scritti del quale era ammiratore appassionatò, e lettore indefesso, fino a tenerne qualche volume sul tavolino, anche nella maggior furia degli affari e de' pericoli, aveva, dico, imparato che l'uomo nasce bono, senza alcuna inclinazione viziosa; e che la sola cagione del male che fa e del male che soffre, sono le viziose istituzioni sociali. È vero che il catechismo gli aveva insegnatò il contrario, e che glielo poteva insegnare l'esperienza. Ma il catechismo, via, non occorre parlarne; e l'esperienza, tutt'altro che disprezzata in parole, anzi esaltata, raccomandata, prescritta, era, in fatto, da quelli che non si curavano del catechismo, contata e consultata quanto il catechismo, e ne' casi appunto dove il bisogno era maggiore; cioè dove si trattava di verificare de' fatti posti come assiomi fondamentali, con affermazioni tanto sicure, quanto nude, con de' *sic volo*, *sic jubeo*. Sul fondamento dunque di quell'assioma, era fermamente persuaso che, levate di mezzo l'istituzioni artifiziali, unico impedimento alla bontà e alla felicità degli uomini, e sostituite a queste dell'altre conformi alle tendenze sempre rette, e ai precetti semplici, chiari e, per sè, facili, della natura (parola tanto più efficace, quanto meno spiegata), il mondo si cambierebbe in un paradiso terrestre. La quale idea, non è punto strano che nascesse in menti che non credevano il domma del peccato originale; come non bisogna maravigliarsi se la vediamo ripullulare sotto diverse forme. Chè, i dommi si possono bensì discredere; ma c'è un'altra, dirò così, rivelazione del cristianesimo, la quale non è così facile a rinnegarsi nè a dimenticarsi da chi ha respirata l'aria del cristianesimo: voglio dire particolarmente una cognizione e della natura dell'uomo e di ciò che riguarda il suo fine, molto più sincera e più vasta, e la quale, acquistata che sia, vien mantenuta e confermata ogni momento dalla testimonianza dell'intimo senso. È la rivelazione che ci ha sollevati a conoscere con chiarezza, che l'uomo è capace d'una somma e, relativamente, compita perfezione intellettuale e morale, e d'una felicità uguale, come conveniente, a quella; e quando non si vuol credere alla rivelazione che insegna nello stesso tempo, come l'uomo sia stato realmente costituito in un tale stato, come ne sia decaduto, come possa avviarcisi di novo, dove arrivare a ripossederlo, e più sublime; qual maraviglia che si vadano sognando altri modi, e fantasticando altri mezzi di soddisfare un desiderio

così potente e, in sè, altamente ragionevole? L' errore non è intorno al diritto, ma intorno al fatto; la chimera è ne' modi e ne' mezzi, non nel fine; e il fine è bensì deformato, avvilito, spostato, ma non inventato: nè si potrebbe inventare, se non fosse. E quelli che, non ricevendo il domma, rigettano anche la chimera, voglio dire tutte le diverse forme d' una tale chimera, non riescono a tenersi in questo stato di mezzo, se non col tristissimo aiuto dello scetticismo o speculativo o pratico: cioè, o col rimanere in dubbio se l' uomo sia o non sia ordinato a una vera perfezione, e a una piena felicità; o col non pensarci. Quando poi, con de' ragionamenti dai quali questa questione è lasciata fuori, si confidano di poter levar dal mondo quelle chimere, non riflettono che l' errore non si vince se non con la verità che esso nega o altera. La fede in una veramente perfetta felicità serbata a un' altra vita, non lasciava luogo a de' sogni d' una perfetta felicità nella vita presente: questa stessa fede è la sola che possa levarli di mezzo. E dico una felicità veramente perfetta, come quella che è prodotta dal pieno e sicuro possesso d' un Bene corrispondente alle nostre facoltà, perchè infinitamente superiore ad esse; le quali, conosciamo bensì che sono limitate, ma senza poterne trovare i limiti; e mentre le sentiamo incapaci, a un gran pezzo, e per ogni verso, d' abbracciare, nel nostro stato presente, tutti gli oggetti finiti, sentiamo insieme, che quando gli avessero potuti esaurire, rimarrebbero ancora capaci e desiderose di novi oggetti; dimanierachè il finito, che per esse è così troppo, non sarebbe mai abbastanza. Felicità veramente perfetta, ripeto, perchè prodotta dall' intendere, dal sentire, dall' amare questo Bene infinito, con tutte le forze dell' intelligenza, del sentimento, dell' amore, cioè dal più retto e intenso e tranquillo e continuo esercizio di queste potenze; per mezzo delle quali sole abbiamo pure quella scarsa misura di godimento che possiamo ricevere, nella vita presente, da qualsisia oggetto. Chè così il più rozzo cristiano intende la beatitudine eterna, quantunque non la sappia esprimer così. Con delle teorie d' un meno male, non si soffogano, come non s' appagano, le aspirazioni, anche false e disordinate, a un bene compito. E quelli che, prendendo qua e là dagl' indivisibili insegnamenti del cristianesimo ciò che a loro par meglio, propongono la rassegnazione senza la speranza, non si maraviglino di trovarsi a fronte chi predica la speranza senza rassegnazione. Utopie insensate, dicono; e non s' avvedono che è un' utopia insensata anche il pensare che l' umanità possa acquietarsi nel dubbio. Non basta aver che fare con degli avversari che abbiano torto: bisogna aver ragione. Stringersi nelle spalle quando s' arriva alle questioni primarie, non è la maniera di terminare quelle che ne

dipendono. La vittoria definitiva e salutare, Dio sa a qual tempo serbata, e con quali nove e forse più gravi vicende di mezzo, sarà quella della verità sugli uni e sugli altri, sul falso e sul nulla. Fino allora contineranno a potersi applicare agli uni e agli altri quelle parole d' Isaia: *Declinabit ad dexteram, et esuriet; et comedet ad sinistram, et non saturabitur;* e quell'altre non meno a proposito: *Inite consilium, et dissipabitur; loquimini verbum, et non fiet.* Ma vedete un poco come questo benedetto presente, quando non si prende per tema, si ficca nel discorso, come digressione. Torniamo a quel terribile e deplorabile discepolo del Rousseau. Persuaso, come ho detto, che delle istituzioni fossero l' unico ostacolo a uno stato perfetto della società, e dell'altre istituzioni il mezzo sicuro per arrivarci, adoprò il potere che la singolarità de' tempi gli aveva messo in mano, a rimover l' ostacolo, e ad effettuare il mezzo. Ma sulle istituzioni da distruggersi, e su quelle da sostituirsi, non è così facile che tutti, nè che moltissimi vadano d'accordo, principalmente quando queste devano esser miracolose; sicchè, in ultimo, chi metteva impedimento a quello stato perfetto erano degli uomini. Questi uomini però erano pochi, in paragone dell' umanità, alla quale si doveva procurare un bene così supremo e, per sè, così facile a realizzarsi; erano perversi, poichè s' opponevano a questo bene: bisognava assolutamente levarli di mezzo, perchè la natura potesse riprendere il suo benefico impero, e la virtù e la felicità regnare sulla terra senza contrasto. Ecco ciò che potè far perder l' orrore della carnificina a un uomo, il quale, nulla indica che n' avesse l' abbominevole genio che si manifestò in tanti de' suoi satelliti e de' suoi rivali. Che, nel progresso di quelle feroci vicende, le nemicizie divenute furibonde, e le paure crescenti in proporzione delle nemicizie, concorressero a diminuire in lui quell' orrore, chi ne può dubitare? Le passioni e gl' interessi personali riescono troppo spesso a attaccarsi, più o meno, anche agl' intenti più retti e ragionevoli per ogni verso: pensiamo poi a uno di quella sorte! Ma il movente primitivo e primario della funesta e sventurata attività di quell' uomo, non si può trovarlo, che in una fede cieca a un arbitrario placito filosofico. E quel Rousseau medesimo, così sdegnoso, in parole, d' assoggettarsi alla filosofia che dominava al suo tempo, e il quale pretendeva di ricavare i suoi precetti pratici dalla natura, senza nessuno di mezzo, sarebbe una cosa curiosa l'osservare di dove gli abbia ricavati davvero in gran parte, e i più straordinari e impreveduti. Quello, per esempio, che al fanciullo non si deva propor nulla da credere, che non possa verificar da sè, e finchè non abbia finiti i dieci anni, non parlargli neppur di Dio, come mai sarebbe venuto in mente a un uomo di

questo mondo, se prima non fosse stato insegnato che tutte le cognizioni e, per conseguenza, tutte le verità nascono dalle sensazioni? Ammesso ciò, più o meno avvertitamente, un tal precetto non era altro che il mezzo naturale di schivare a quell' età inesperta i pericoli dell' inganno, e di lasciarla arrivare alla verità per la strada giusta. Non era originalità, era coerenza. È vero che, per essere affatto coerente, si sarebbe dovuto estendere l'applicazione a tutte l'età, a tutti i casi, a tutto il commercio d' idee tra gli uomini, e dire che dalla parola non si può ricavare altro di vero, che il suono materiale; giacchè è tutto ciò che la sensazione ne possa ricavare. Ma si sa che l' errore non vive, quel tanto che può vivere, se non a forza di moderazione, di saviezza, di sapersi guardare dall' insidie della logica, che, con quel suo andar diritto (traditora!), conduce all'assurdo; e per vendicarsi di non essere stata consultata quando si trattava d' esaminare il supposto principio prima d' accettarlo, entra per forza a cavar le conseguenze, e si diverte a farne uscire le più alte cose del mondo. E il Rousseau, per quanto fosse un capo ardito, aveva però il giudizio necessario per non abbandonarsi affatto alla logica, in un affare avviato senza di essa. Bastava bene, anche per lui, l' essersi lasciato strascinare fin là. Ma vedete di novo! Questa volta fu per andare in un passato più lontano, che sono uscito di strada. Non mi mettete in conto quest' esempio, e permettetemi di citarne un altro dell' epoca a cui avevo promesso di restringermi. *La petite morale tue la grande*, disse il Mirabeau; e lo disse, non già per buttar là una sentenza speculativa, ma come una norma e una giustificazione applicabile ai gran fatti pubblici ne' quali fu anche lui *pars magna*. E chi non vede la forza pratica d' una massima di questa sorte? Certo, per i tristi di mestiere è superflua, o di poco uso; ma questi non potrebbero far gran cosa, se dovessero far tutto da sè, e non avessero l' aiuto delle coscienze erronee. E, per ingannar le coscienze, qual cosa più efficace d'una massima che, non solo leva al male la qualità di male, ma lo trasforma in un meglio? che fa della trasgressione un atto sapiente, della violazione del diritto un'opera bona? Quello, però, che può parere strano a chi appena ci rifletta, è che una proposizione così repugnante al senso comune, e i termini della quale fanno a' cozzi tra di loro, sia potuta non parere strana a ognuno. La morale, che è una legge, e, come legge, è essenzialmente assoluta e una, divisa in due parti, una delle quali distrugge l' altra! Una morale piccola, e che perciò cessa d' essere obbligatoria, anzi dev' essere disubbidita; e alla quale, nello stesso tempo, si lascia, si mantiene questo nome di morale, che include

essenzialmente l'idea d'obbligazione, e non avrebbe nessun significato suo proprio senza di essa! Anzi bisogna lasciarglielo per forza, e non se ne troverebbe uno da sostituirgli; giacchè, cosa può essere la morale applicata a cose di minore importanza, se non la morale? Dimanierachè a queste due parole « piccola morale, » si fa significare una cosa che è, e non è obbligatoria! Davvero, a considerare il fatto separatamente, non si saprebbe intendere come mai una così pazza logomachia si fosse potuta formare in una mente, non che esser ricevuta da molte. Ma, anche qui, il fatto diventa piano, data che sia una dottrina che riduca la giustizia all'utilità, e faccia di questa il principio della morale; poichè, essendo così levata di mezzo l'idea d'obbligazione, e l'idea corrispondente di divieto, le quali non sono punto incluse nell'idea d'utilità; rimanendo questa il solo motivo e la sola regola della scelta delle deliberazioni; avendo essa differenti gradi; è affatto ragionevole il sacrificare il minore al maggiore. A delle menti preparate da una tale dottrina, quella proposizione non riusciva singolare, che per l'argutezza della forma; e dall'antitesi stessa acquistava un'apparenza d'osservazione più profonda. Dire che è ben fatto il posporre un piccolo dovere a un gran vantaggio, avrebbe urtato: sarebbe stato un contradire troppo direttamente al linguaggio comune, nel quale il posporre ogni cosa al dovere è così abitualmente espresso, in forma ora di precetto, ora di lode, ora di vanto, secondo il caso. Con quella dottrina, la contradizione era schivata: il dovere non era posposto a nulla, non poteva più soffrire confronto veruno, perchè non c'era più. Rimaneva solamente la morale, cioè una parola senza senso, ma che faceva le viste d'affermare rispettosamente ciò che negava logicamente. Ora, una tale dottrina, non nova, dicerto (chè, senza andar più indietro, è d'Orazio quel verso:

Atque ipsa utilitas, justi prope mater et æqui),

era stata, da poco tempo, rimessa in luce e in credito, sotto una nova forma, e con novi argomenti, come sapete, da un libro intitolato: Dello spirito; libro che era un discendente naturale e immediato d'un altro, intitolato: Saggio sull'intelletto umano. Mi pare che la sorgente fosse abbastanza metafisica.

SECONDO.

Non c'è che dire.

PRIMO.

Dunque, giacchè parlo bene, lasciatemi citare anche un fatto di quell'epoca medesima, nel quale quella trista dottrina si vede applicata in un modo terribile, e da un uomo che, in punto d'onestà, aveva una

riputazione ben diversa da quella dell' autore dell' arguta proposizione. L' uomo era il Vergniaud, e il fatto è raccontato nelle Memorie d' uno de' Girondini proscritti, del quale non mi rammento il nome. Costui, in uno di que' giorni che durò la votazione sull' ultima sorte di Luigi XVI, s' era trovato, in casa di madama Roland, con quel celebre deputato, che non aveva dato ancora il suo voto, e che, esponendo anticipatamente il suo sentimento, parlò con un' eloquenza straordinaria, anche in lui, contro il voto di morte, dichiarandolo segnatamente contrario al diritto; e si congedò poi per andare alla Convenzione, atteso che non poteva star molto a venire il suo turno. L' altro ci andò qualche momento dopo, ansioso di sentir di novo quegli argomenti espressi con quella facondia, e col di più che le doveva dare il contatto, dirò così, immediato della cosa. Arrivò che l' uomo saliva alla ringhiera, o ci s' era appena affacciato. È tutto orecchi; e la parola che sente uscire da quella bocca è: *La mort.* Costernato, atterrito, ancora più che maravigliato, va a aspettarlo, se non mi rammento male, appiedi della ringhiera; lo ferma, e, col viso e con gli atti più che con le parole, gli chiede conto del come abbia potuto dare a sè stesso quella spaventosa mentita. Se quello avesse risposto che, alla vista del pericolo che poteva correre ubbidendo alla sua coscienza, gli era mancato il core, ci sarebbe certamente da deplorare un fatto, pur troppo non raro, di debolezza colpevole e vergognosa. Ma la risposta che diede rivela un principio di male più terribile, perchè ben più fecondo e comunicabile, come quello che ha sede nelle menti; e più insidioso, perchè può operare independentemente da passioni personali, e quindi parer superiore a quelle. Rispose, a un di presso, chè non mi rammento i termini precisi, ma sono sicuro del senso: « Ho visto alzarsi davanti a me la fantasima della guerra civile; e non ho creduto che la vita d'un uomo potesse esser messa in bilancia con la salute d'un popolo. » Era uno che, riconoscendo d'avere operato contro coscienza, non credeva di fare una confessione, ma di proporre un esempio; uno che credeva d'essersi, con la sua tranquilla, antivedente e sovrana ragione, sollevato al di sopra .... oh miserabile nostra superbia! al di sopra del diritto! Era la gran morale che ammazzava la piccola. Come la guerra civile sia stata schivata, non ci pensiamo: il torto non è nell' aver previsto male, ma nel sostituire a una legge eterna la previsione umana. Anzi, mi dimenticavo che non si tratta ora neppure di torto o di ragione, ma solamente dell' importanza della filosofia riguardo agli avvenimenti umani, in quanto dipendono dalle deliberazioni degli uomini. Era, dirò dunque, un uomo, non volgare, certamente, e tutt' altro che

tristo, che, dopo aver parlato in quella maniera, s'era deciso a sentenziare in quell'altra, e sulla vita d'un altr'uomo, perchè regnava una teoria morale, messa in trono da una teoria metafisica.

SECONDO.

Regnava, dite? Che non è in vigore quella teoria? Anzi non è forse stata, in tempi più vicini a noi, esposta più scientificamente, e particolarizzata più simmetricamente in altri libri poco meno celebri di que' due, e attualmente più letti?

PRIMO.

Eccome! ma gli è che, in fatto di filosofia, molto più che in fatto d'amore, con bona pace di Messer Francesco,

Piaga, per allentar d'arco, non sana.

Ed è appunto per questo, che l'essere quella teoria metafisica, abbandonata come falsa, e messa oramai tra l'anticaglie, non basta. Per levarne di mezzo le conseguenze, ci vuole una vera, o piuttosto la vera teoria metafisica, quella del fatto, che metta fuori e stabilisca dell'altre conseguenze, opposte a quelle, incompatibili con quelle. Ma che dico, metta fuori? Si tratta qui forse di scoperte? C'è egli bisogno di dimostrare, d'insegnare alla massima parte degli uomini, che la giustizia è una cosa diversa dall'utilità, e independente da essa? Quando Aristide disse al popolo ateniese, che il progetto comunicatogli all'orecchio da Temistocle, era utile, ma non giusto, fù inteso da tutti: sarebbe stato inteso ugualmente da qualunque moltitudine, in qualunque tempo. E sapete perchè? Perchè l'intelletto intuisce l'idea di giustizia e l'idea d'utilità, come aventi ognuna una sua essenza, una verità sua propria, e quindi come distinte, come inconfusibili, come due. La moltitudine, poi

Che apprese a creder nel Figliuol del fabro,

sa, o piuttosto queste tante e così varie moltitudini sanno di più (e lo dicono a ogni occasione, non in termini, ma implicitamente) che quelle due verità, quantunque distinte, si trovano, appunto perchè verità, riunite in una verità comune e suprema; sanno che, per conseguenza, non possono trovarsi in contradizione tra di loro; e riguarderebbero come stoltezza, non meno che come empietà, il pensare che la giustizia possa essere veramente e finalmente dannosa, l'ingiustizia, veramente e finalmente utile. E sanno ancora che, non solo queste due verità distinte sono legate tra di loro, ma una di esse dipende dall'altra, cioè, che l'utilità non può derivare se non dalla giustizia. Ma sanno

insieme, che questa riunione finale non si compisce se non in un ordine universalissimo, il quale abbraccia la serie intera e il nesso di tutti gli effetti che sono e saranno prodotti da ogni azione e da ogni avvenimento, e comprende il tempo e l'eternità. E dico che lo sanno, perchè quest' ordine ha un nome che ripetono e che applicano a proposito, ogni momento: la Provvidenza. Sanno ugualmente, e non potrebbero non saperlo, che quest ordine passa immensamente la nostra cognizione e le nostre previsioni; e sono quindi lontane le mille miglia dall'immaginarsi che, in un incognito di questa sorte, in un complesso di futuri, che per noi è un caos di possibili, si possa cercare nè l'unica nè la principale e eminente regola delle deliberazioni umane. Sanno che questa regola principale e eminente è data loro con la legge naturale, e con la legge divina che ne è il compimento da Quello a Cui nulla è incognito, perchè tutto è da Lui. E quindi, insieme a quell'ordine universalissimo, anzi in esso, ogni più rozzo cristiano vede, per quanto gli è necessario di vedere, un altro ordine particolare, relativo a lui, e del quale egli è subordinatamente il fine: ordine ugualmente misterioso e oscuro, anche per lui, ne' suoi nessi e ne' suoi modi; ma chiaro per la parte che tocca a lui a prenderci, perchè illuminato da quella regola, seguendo la quale (e sa che Dio gliene darà il discernimento sicuro e la forza, se la chiede sinceramente) sarà giusto e quindi felice. Sa che *Opus justi ad vitam*, per quanto la strada che conduce dall' uno all' altro, sia scabrosa, e possa parer tortuosa, e spesso anche rivolta al termine opposto. Dove poi quella regola cessa d' essere direttamente applicabile, cioè ne' casi in cui essa non gli dà nè un comando, nè un divieto, li trova da applicare la regola secondaria e congetturale degli effetti possibili e più o meno probabili, più o meno desiderabili. Regola incerta e fallibile, ma ristretta a cose dove lo sbaglio non gli può mai esser cagione d' un danno finale; dove, attraversando una riuscita infelice, continua la sua strada verso la felicità, quando sia stato guidato da una retta intenzione, e da quella prudenza, che ha certamente diversi gradi ne' diversi ingegni, ma che non si scompagna mai dall'intenzione veramente retta, anzi ne fa parte. A tale sapienza l'uomo è stato sollevato dalla rivelazione! E qual differenza da questo rozzo cristiano a quel Bruto che, al termine forzato della sua attività, esclama: O virtù, tu non sei che un nome vano! Certo, se la virtù ha per condizione l'indovinare tutti gli effetti dell'azioni umane, è un nome vano quanto la cabala. Certo, è un nome vano quella virtù che, deliberando se sia ben fatto il buttarsi addosso a un uomo, in figura d'amici, con de'memoriali in una mano, e de' pugnali sotto la toga, per levarlo dal mondo, non

ascolta quel no eterno, risoluto, sonoro, che la coscienza pronunzia, anche non interrogata; ma decide in vece, che quell'azione è non solo lecita, ma santa, perchè è il mezzo di riavere de' veri consoli, de' veri tribuni, de' veri comizi, un vero senato. E come gli hanno avuti! Certo, la virtù è un nome vano, se la sua verità dipende dall'esito della battaglia di Filippi. Qual distanza, dico, dall'uomo che distrugge con una sentenza la virtù, idolo di tutta la sua vita, perchè una tal virtù era infatti un idolo, e il rozzo cristiano, il quale, non riuscendogli un bene che s'era proposto, sa che il bene non è perduto, ma convertito in un meglio! E appunto perchè le moltitudini cristiane intendono così bene che la giustizia è essenzialmente utile, sono anche più lontane dall'immaginarsi che sia l'utilità medesima. Solo alcuni uomini, anche dopo tanti secoli di cristianesimo, prendendo le mosse, non da verità intuite, ma da supposizioni sistematiche, e avvezzandosi così a figurarsi di vedere ciò che non è, hanno potuto, fino a un certo segno, non vedere ciò che è, e che risplende al loro intelletto, come a quello di tutti gli uomini. Dico, fino a un certo segno; perchè quell'idea possono bensì combatterla nel loro intelletto, ma con patto che ci rimanga; e le parole «giusto» e «dovere» si può sfidarli a cancellarle, non dico dal vocabolario comune, ma dal loro. E non è questa stessa una manifestazione solenne del potere della filosofia sui fatti umani? Mettere degli uomini, e uomini della parte più istrutta dell'umanità, cioè di quella che, o direttamente o indirettamente, o col comando o con la persuasione, finisce a governare il rimanente, metterli, dico, in contradizione, non solo col sentimento generale, ma col loro proprio! E intorno a che? intorno alla regola preponderante e suprema delle deliberazioni umane: niente meno. E aggiungete, potere una filosofia esercitar questo impero, anche dopo essere stata dichiarata morta, e quando è creduta sepolta. Ma, cosa singolare! Se ci fosse qui a sentire qualcheduno di quelli che accennavate dianzi, di quelli ai quali pare una bizzarria dello spirito umano, una cosa da gente che viva nelle nuvole, il poter prendersela calda per delle questioni filosofiche, in tempi di così grandi e pressanti vicende; sapete cosa direbbe ora? Direbbe: che novità vecchie viene a raccontare costui? Chi non lo sa, e chi non lo ripete, che il movente principale degli avvenimenti dell'epoca presente, è stata la filosofia? È la gran lode che le danno gli uni, il gran biasimo che le danno gli altri, val a dire il fatto che riconoscono tutti. Bisogna dire che viva nelle nuvole costui. — E il poter trovarsi insieme in una mente due giudizi così repugnanti, nasce dal dare al vocabolo «filosofia» due significati diversi,

e tutt'e due tronchi e confusi. La filosofia, come, dietro l'indicazioni di qualche autore vecchio e bono, fu definita, con una formola precisa, da quello che presto chiameremo il nostro, è la scienza delle ragioni ultime. Definizione, come si vede subito, intera veramente e distinta, e che raccoglie e unifica le speciali applicazioni che il discorso comune fa di quel vocabolo. Infatti, l'assegnare a un concetto qualunque una ragione più o meno remota e non ancora osservata, e che si manifesta come applicabile ad altri concetti, de' quali viene così a formare una classe, non è egli quel modo d'operare della mente, che si chiama da tutti filosofico? E non è egli evidente, che una ragione qualunque non ha il suo intero e sicuro valore, che dall'essere definitiva? Ma l'intelletto umano non può, per la sua limitazione, vedere, nè molti particolari nelle cose, nè molte relazioni tra di esse, se non prendendo poche di queste cose per volta, e riducendole a delle ragioni che non sono ultime, se non riguardo a quel complesso speciale. Ragioni che possono esser fondate, perchè effettivamente, quantunque tacitamente, connesse e concordi con delle ragioni superiori e veramente ultime; e possono essere arbitrarie e false, perchè opposte a queste, nella stessa maniera. Ora, è all'una o all'altra, o a una moltitudine indeterminata e fortuita di quelle ragioni condizionate, e secondarie, dependenti, anche quando siano vere, che gli uomini accennati danno il nome di filosofia, nel senso bono e onorevole. E quando vogliono lodarla bene, la chiamano filosofia pratica: filosofia, perchè subordina, o davvero o in apparenza, a una ragione comune, o fondata o arbitraria, un certo numero di concetti; pratica, perchè questi concetti sono più immediatamente applicabili ai fatti materiali. Ed è in vece la ricerca delle ragioni ultime, che essi chiamano filosofia in un senso di riprovazione, o almeno di compassione, per il motivo contrario, cioè perchè non ci si vede quell'applicabilità immediata. È come chi ridesse del primo anello della catena a cui è attaccata l'ancora, perchè l'ancora non è attaccata ad esso. Cosa se ne fa di questa metafisica? dicono: a cosa serve? A cosa? A cercare i fondamenti delle teorie, sulla fede delle quali si fa; a esaminare ciò ch'esse suppongono; a guardare ciò che danno per veduto; a cimentare, col paragone della filosofia, se sono filosofiche davvero; a mettere in luce e alla prova la metafisica latente e sottintesa, della quale sono conseguenze, più o meno mediate, più o meno conosciute per tali.... Volevo finire, e sarebbe ora; ma cosa volete? mi s'affaccia, anzi mi trovo tra' piedi un esempio così a proposito, del metter capo che fanno a quell'ultime ragioni le cose più disparate; che non posso lasciarlo andare. E è questa nostra discussione medesima. Dal disputare sull'invenzione

artistica, siamo riusciti a parlare della giustizia. E, certo, non paiono, nè sono argomenti de' più vicini tra di loro: eppure, in ultimo, è sempre la stessa questione.

SECONDO.

Ancora dell'insidie? e contro un povero nemico, che oramai ha rese l'armi? Ditelo addirittura, che è una conclusione preparata e condotta da voi, *ut illuc redeat, unde discessit, oratio.*

PRIMO.

Questa volta no, davvero; e mi dispiacerebbe proprio, che credeste effetto d'un mio artifizio ciò che è un incontro naturale e spontaneo della verità con la verità. La nostra questione era: se un oggetto qualunque ideato da un artista fosse un prodotto della sua operazione, una creatura della sua mente, o avesse un essere suo proprio, anteriore ad essa, independente da essa. E s'è trovato che quell'oggetto qualunque, non per alcuna relazione speciale con l'invenzione artistica, ma per la sua natura d'oggetto della mente, d'idea, aveva infatti questo suo essere, e un essere eterno, inalterabile, necessario. L'altra questione (non tra noi due, però) è ugualmente, se l'idea della giustizia sia o non sia un prodotto della mente, del ragionamento umano, e quindi si possa, o non si possa, trasformare, disfare, mettere al niente dal ragionamento medesimo. La differenza è nella qualità degli oggetti, cioè nell'essere uno una specie verosimile, l'altro una legge morale: l'identità è nell'essere e l'uno e l'altro oggetti dell'intelligenza, entità intuibili dalla mente, idee. E non per altro a questa questione si riducono quelle due così lontane l'una dall'altra per altri riguardi, se non perchè in essa è contemplata la ragione universale del valore dell'idee, e da essa dipende che una questione qualunque possa avere un oggetto vero, e essere, per conseguenza, capace d'una vera soluzione; giacchè, come si potrebbe arrivare a delle verità, se queste verità non fossero? È la questione prima e perpetua della filosofia con le filosofie o, per parlare esattamente, con que' tanti sistemi che, affatto opposti in apparenza, sono d'accordo nel tentare in diverse maniere lo stesso impossibile, cioè di far nascere l'idea dalla mente che la contempla; che è quanto dire, la luce dall'occhio, il mezzo necessario all'operazione, dall'operazione medesima. Sistemi, per conseguenza, i seguaci de' quali, anzi gli autori medesimi, quando vadano un po' avanti nell'applicazione, finiscono col fare della verità una cosa contingente e relativa, negandole esplicitamente i suoi attributi essenziali d'universalità, d'eternità, di necessità; perchè in effetto tali attributi non possono convenire a una cosa che sia stata prodotta. Ma qui mi sovvengono alcune parole sulla

grande, o piuttosto incomparabile importanza d'una tale questione, che si trovano in questo stesso volume a cui v' ho già rimesso. E sapete? farò forse meglio a leggervele, che a dirvene su delle mie. L'autore, chiedendo scusa al lettore d'essersi trattenuto lungamente su quella questione, e chiedendogli insieme il permesso di trattenercisi ancora (che garbo ci vuole con questo signore svogliato, schizzinoso e impaziente, che si chiama il lettore!) dice così:

« Se dinanzi ai tribunali civili si presentano delle scritture più voluminose di questo stesso trattato, a difesa d'un po' di roba materiale, avente un pregio vilissimo in paragone della sapienza; perchè si disdegnerà ciò che noi troviam necessario di scrivere in una causa, dove difendesi nulla meno, che tutte le ricchezze intellettive e morali del genere umano? Le quali ricchezze pendono veramente tutte da un punto solo, dal sapersi cioè, se v' abbia o no una verità eterna, indipendente nell'esser suo dall'universo materiale, e di pari dall'uomo, e da ogn' altra limitata, per quanto eccellente natura.

« Tutto sta dunque, tutto si riduce in provare una cosa, che la verità non è un modo di qualche ente limitato; e se fosse, avrebbe perduto ogni pregio; tutto sta in provare ben fermo, come dicevo, che v'hanno degli *esseri intelligibili*, ai quali il nostro spirito è unito indivisamente, e pei quali solo può conoscere, e conosce tutto ciò che conosce.

« A provare una verità sì alta, qualunque parole non sarebbero soverchie giammai; perocchè ad essa tutte l'altre s'attengono.... » E quelle ricchezze intellettive e morali, l'uomo può spenderle bene, anche senza conoscere, nè cercare l'inesausta miniera donde gli vengono: può, dico, applicar rettamente l'ultime ragioni, per ciò solo che le sottintenda fermamente: senonchè l'applicazioni, in questo caso sono più circoscritte, e quelle ricchezze non possono essere accresciute di molto. Ma quando siano venute in campo delle dottrine, che, sconoscendo l'origine di quelle ricchezze, ne mettano in dubbio il valore, l'uso di esse ne è necessariamente turbato e sconvolto, in proporzione del credito che tali dottrine riescano ad acquistare. Dove le verità, che allignavano spontaneamente, siano state sterpate dall'errore, ci vuol la scienza a ripiantarle.

SECONDO.

In somma, bisognerà studiarla, questa filosofia.

PRIMO.

Fate di meno ora, se potete, con quelle poche curiosità che vi sono venute. Non fosse altro che l'ultima, quella che non v'ho nemmeno lasciata finir d'esprimere. « Tutte queste idee.... » avevate intonato;

e in fatti, tante idee, tanti esseri eterni, necessari, immutabili, aventi cioè gli attributi che non possono convenire se non a un Essere solo, non è certamente un punto dove l'intelletto si possa acquietare. E nello stesso tempo, come negare all' idee questi attributi? E non v'è, di-certo, uscito dalla mente neppure quell' altro fatto altrettanto innegabile, e altrettanto poco soddisfacente, dell' esser tante di queste idee, comprese in una, che pure riman semplice, e che potete fare entrare, anch'essa, in un'altra più estesa, più complessa; come potete da una di quelle farne uscire dell'altre; moltiplicando, per dir così, e diminuendo, a piacer vostro, questi esseri singolari, senza potere nè distruggerne, nè produrne uno. Ora, quando il tornare indietro è impossibile, e il fermarsi insopportabile, non c'è altro ripiego che d'andare avanti. Non è poi un così tristo ripiego. È con l'andare avanti, che si passa dalla moltiplicità all' unità, nella quale sola l'intelletto può acquietarsi fondatamente e stabilmente. E è col riprender le mosse dall' unità (giacchè non si tratta d'una quiete oziosa), che s'arriva, per quanto è concesso in questa vita mortale, a discerner l'ordine nella moltiplicità reale delle cose contingenti e create. Del resto, la scelta non è tra l'adottare o il non adottare una filosofia qualunque, ma tra l'adottarne una piuttosto che un'altra, o che dell'altre. Dacchè questa benedetta filosofia è comparsa nel mondo, non è possibile a quella parte degli uomini, che chiamiamo colta, il rimanerne affatto independente. V'entra in casa senza essere invitata. Non solo s' accettano a credenza (e n' abbiam visto un saggio) tante deduzioni di questa o di quella filosofia, che diventano poi norme per la pratica; ma s'accettano (in astrattissimo, s'intende) le filosofie intere. Chè, per quanto disprezzo si professi per quelle ragioni ultime bone a nulla, non può essere che i loro oggetti non si presentino alla mente, almeno come curiosità. La cognizione è una cosa di tanto uso, che, anche agli uomini più attaccati al sodo, e nemici delle questioni oziose, salta, o una volta o l'altra, il grillo di saper donde venga, e che fondamento abbia. E siccome le diverse filosofie fanno sempre girar nell'aria delle risposte a queste domande, così se n'afferra, o qua o là, ora qua, ora là, una che vada a genio. Vi sarà certamente accaduto di sentir qualcheduno dire: si diverta chi vuole a perdersi negli spazi immaginari della filosofia: per me non c'è altro di certo, se non quello che si vede, e quello che si tocca. È, mi pare, una filosofia, che ha il suo riverito nome. Un altro dirà invece: povera filosofia che si condanna a cercare quello che non si può trovare! il dubbio è la sola scienza dell' uomo. Che non è un' altra filosofia questa, e abbastanza conosciuta? Un altro dirà all' opposto: l' uomo crede

certe cose inevitabilmente, irrepugnabilmente: che serve cercarne le ragioni? Il buon senso m'insegna di restringere l'osservazione e il ragionamento alle cose pratiche, dove il resultato può essere o un sì o un no. E non è anche questa un'applicazione d'una filosofia, o di due? Un altro dirà che è un'impresa pazza il cercare una ragione nelle cose, quando è chiaro che sono governate da una cieca fatalità. E anche questa, volendogli pur dare un nome, non si può chiamarla altro che filosofia; giacchè, quantunque non sia altro che uno strascico di religioni assurde, religione non lo è più, nè par che lo possa ridiventare. Si bandisce la filosofia con dei decreti filosofici; si pretende d'esser padroni di sè, perchè non si fa professione d'appartenere nominativamente a una scola; e s'è.... L'ho a dire?

SECONDO.

Poichè siamo qui tra di noi.

PRIMO.

Servitori senza livrea. E appunto perchè lo sono stato anch'io, e vedo che miseria è, non potevo sopportare che un uomo come voi continuasse a esserlo.

SECONDO.

Avete detto che studieremo insieme. È la condizione *sine qua non*, vedete! Mi ci metto, parte per amore, parte per forza; ma voglio essere aiutato.

PRIMO.

Vi sto mallevadore che presto m'avrete a aiutare.

E voi, disse poi rivolgendosi a me: codesto ostinato silenzio non ci leva però la speranza che siate per prender parte, e una parte più attiva, anche a questo nostro novo studio.

« Io canuto spettacolo? » risposi: *Oportet studuisse*. Però, meglio tardi che mai. E del non aver parlato, m'avete a lodare, perchè fu per potervi stare attento bene. Anzi, ripresi, fatemi un po' vedere a che pagina si trova il passo che ci avete letto; perchè m'ha fatta impressione.

Ecco qui, disse, presentandomi il volume, ch'era ancora aperto sul tavolino: pagina 500.

Dopo di ciò, mi congedai, allegando una faccenda che non soffriva ritardo. Ed era quella di mettere in carta le cose che avevo sentite; chè la memoria aveva un bel da fare a tenerle insieme. E l'accorto lettore avrà certamente indovinato che l'aver voluto sapere il numero della pagina, fu per poter trascrivere il passo esattamente, e non risicare di commettere delle infedeltà, di cui potessi esser convinto.

SULLA LINGUA ITALIANA

LETTERA AL SIG. CAVALIERE CONSIGLIERE GIACINTO CARENA,

MEMBRO DELL' ACCADEMIA DELLE SCIENZE DI TORINO,

CORRISPONDENTE DELL' ACCADEMIA DELLA CRUSCA, ECC.

SULLA LINGUA ITALIANA

LETTERA AL SIG. CAVALIERE CONSIGLIERE GIACINTO CARENA,

MEMBRO DELL'ACCADEMIA DELLE SCIENZE DI TORINO,
CORRISPONDENTE DELL'ACCADEMIA DELLA CRUSCA, ECC.

CHIARISSIMO SIGNORE,

Ho tardato a ringraziarla della gentilissima lettera con la quale m' ha fatto l'onore d'annunziarmi un aspettatissimo libro, e un inaspettato e prezioso dono, per potere aggiungere a questi ringraziamenti particolari quelli che le devo in comune con la più parte degl' Italiani. Dicendo, con troppa modestia, d'aver voluto giovare ai giovani studiosi della nostra lingua, Lei mi fa tornar giovine; perchè il suo libro m'insegna appunto ciò che ho gran bisogno e gran desiderio d'imparare, dandomi tutt' in una volta una quantità di que' vocaboli che andavo accattando a spizzico, e all'occasione, da quelli che li possedono per benefizio di nascita, e in casa de' quali Lei è andata, con animosa e sapiente pazienza, a farne raccolta.

Ma che temerario le parrò io, se nell'atto di protestarmi suo discepolo, come fo di core e in coscienza, oso a questi ringraziamenti aggiungere un' osservazione? e un' osservazione non richiesta? e che, essendo legata con le nostre eterne questioni sulla lingua, non potrà nemmeno avere il merito della brevità, o piuttosto dovrà essere indiscreta anche per la lungaggine? La mia scusa è nel dovere stesso che ho di ringraziarla. Non mi pare che adempirei convenientemente questo dovere, se le esprimessi la mia riconoscenza in termini generali e insignificanti; se dicendole che riguardo il suo lavoro come un gran benefizio, in parte promesso, in parte già fatto alla nostra Italia, non le rendessi qualche ragione di questo sentimento. Ma non potrei far ciò senza accennare insieme il perchè mi pare che il benefizio poteva, e per mezzo di semplici omissioni, essere ancora maggiore. E quindi ciò che mi rende ardito a sottometterle con rispettosa libertà questa mia osservazione, è lo sperare che, quand'anche non le paresse punto fondata, vorrà pure accoglierla come parte d' un sincerissimo omaggio.

Essa cade su quelle locuzioni dell' utilissimo suo Vocabolario domestico, che non sono dell' uso vivente di Firenze. E con questo le ho implicitaménte confessato ch' io sono in quella scomunicata, derisa, compatita opinione, che la lingua italiana è in Firenze, come la lingua latina era in Roma, come la francese è in Parigi; non perchè quella fosse, nè questa sia ristretta a una sola città: tutt'altro; e quali lingue furono mai più diffuse di queste? ma perchè, conosciute bensì, e adoprate in parte, e anche in gran parte, in una vasta estensione di paese, anzi di paesi, pure, per trovar l' una tutt' intera, e per trovarla sola, bisognava andare a Roma, come, per trovar l'altra, a Parigi. E le confesserò di più, ch' io riguardo la sua impresa come un argomento efficacissimo per dimostrare a coloro ai quali quest' opinione pare, non so s' io dica uno strano pregiudizio, o uno strano paradosso, che, in fondo, ne sono persuasi anche loro, e contradicono a sè medesimi quando la negano; e par loro anche troppa degnazione il negarla. Anzi le chiedo il permesso di rivolgermi a questi, e di litigar con loro, giacchè è la maniera che trovo più spiccia per esporle i motivi della mia qualsisia osservazione; o, dirò anche qui, per accennarli; poichè, se questa lettera sarà pur troppo eccessivamente lunga riguardo a ciò che vorrebbe la discrezione, sarà anche eccessivamente laconica riguardo a ciò che richiederebbe l' argomento.

« Se sentiste, dico dunque a questi molti, che un dotto Piemontese, non trovando in Torino de' vocaboli, che possa chiamare italiani, per esprimere una quantità di cose che si nominano a tutto pasto in Torino, come in tutta l' Italia, è venuto a cercar questi vocaboli italiani a Milano, o è andato a Napoli, o a Genova, o a Bologna, sono sicuro che ridereste, vi parrebbe strano: vi pare strano anche il figurarselo. Ma quando sentite che questo dotto Piemontese va tutti gli anni a star qualche tempo a Firenze per un tal fine, non ridete punto, non vi pare punto strano. E questo, ve n' avvediate o no, è un riconoscere implicitamente che la lingua italiana è là. Dico la lingua assolutamente; perchè il supporre che ci sia una lingua in tutta Italia, ma che una parte di questa lingua si trovi solamente in Firenze, è dimenticare affatto cosa sia una lingua, è applicare il nome a ciò che non ha le condizioni della cosa. Una lingua mancante d' una sua parte è un concetto contradittorio. Una lingua è un tutto, o non è. Certo, e inevitabilmente, a una lingua mancano de' vocaboli, l' equivalente de' quali si trova in altre lingue; ma perchè? perchè gli uomini di quella lingua non hanno le cose corrispondenti a que' vocaboli, e non hanno nemmeno l' occasione di parlarne. Le lingue che, appartenendo a una società scarsa di cose e di cognizioni, hanno pochi vocaboli, si chiamano

povere, ma si chiamano lingue, perchè hanno ciò che è necessario a costituirle tali. E cos'è che costituisce una lingua? Cosa intende per questo nome il senso comune? Forse una quantità qualunque di vocaboli? No davvero; ma bensì una quantità (meglio un *complesso;* ma il termine più astratto di *quantità* basta alla questione presente) di vocaboli adequata alle cose di cui parla la società che possiede quella lingua, il mezzo con cui essa dice tutto quel molto o poco che dice. E quale è il mezzo con cui gl'Italiani dicono tutto quello che dicono? Ahimè! non è un mezzo, sono molti; e per chiamar la cosa col suo nome, sono molte lingue: la lingua di Torino, quella di Genova, quella di Milano, quella di Firenze, quella di Venezia, con un eccetera pur troppo lungo. »

Lingue? mi par di sentirli esclamare: lingue codeste? La lingua è quella che è comune a tutta l'Italia: codesti non sono altro che dialetti.

« Chiamateli come vi piace, rispondo: ma vediamo un po' cosa sono in effetto, e cos'è in effetto quell'altra cosa che chiamate lingua. E per vedere e l'uno e l'altro in una volta, supponete che, per uno strano miracolo, tutti questi che chiamate dialetti cessassero tutt'a un tratto d'esistere; che dimenticassimo ognuno il nostro, e ci trovassimo ridotti a quella che chiamate lingua comune. Come s'anderebbe avanti? Come vi pare che potremmo intenderci, non dico tutti insieme, napoletani, milanesi, romani, genovesi, bergamaschi, bolognesi, piemontesi, e via discorrendo; ma in una città, in un crocchio, in una famiglia? E non dico la parte meno istrutta delle diverse popolazioni; ma le persone civili, colte, letterate: non dico le parole che il servitore non intenderebbe; dico le cose che il padrone non saprebbe come nominare. Quante cose, dico, e modificazioni e relazioni di cose, quanti accidenti giornalieri, quante operazioni abituali, quanti sentimenti comuni, inevitabili, quanti oggetti materiali, sia dell'arte, sia della natura, rimarrebbero senza nome! Quante volte si dovrebbe fare come quel cherico che, obbligato, per legge del seminario, a parlar latino, e volendo chiedere a un compagno le smoccolatoie, allontanava e riaccostava l'indice e il medio, accennando insieme la moccolaia della candela, e dicendo: *da mihi quod facit ita!* Sapreste voi altri stendere in termini italiani nel vostro senso, cioè comuni di fatto a tutta l'Italia, l'inventario di ciò che avete nelle vostre case? Di grazia insegnatemi il come, perchè io non lo conosco. L'aver noi in quelli che chiamate dialetti, altrettanti mezzi di soddisfare, non in comune, ma in diverse frazioni, i bisogni del commercio sociale, è ciò che vi fa dimenticare questi bisogni, e gli effetti corrispondenti delle lingue, quando parlate di lingua italiana; è ciò che vi fa associare al nome di lingua, non

l'idea universale e perpetua d'un istrumento sociale, ma un concetto indeterminato e confuso d'un non so che letterario. Se non v'avesse a rimaner altro, v'accorgereste se è una lingua; vedreste se ci sia ragione d'esclamare, quando sentite dar questo nome a quelle che vi fanno essere *uomini parlanti*. Vedreste, anzi dovete aver veduto, che una lingua, volendo mantenere a questo termine il suo vero senso, e il solo che sia utile e applicabile, non è una quantità qualunque di vocaboli: altrimenti sarebbe vana la distinzione di lingue vive e di lingue morte; giacchè anche queste hanno, o piuttosto ne rimane una quantità, e d'alcune una grande e splendida quantità di vocaboli; e non sono certamente mancate mai persone che le conoscessero più o meno, e le adoprassero, per quel tanto che possono servire. Ma la distinzione, tutt'altro che vana, anzi necessaria, è appunto in ciò, che queste *quondam* lingue non hanno una quantità di vocaboli corrispondente alle cose nominate da una società in vera e piena comunione di linguaggio: che è la condizione, anzi l'essenza medesima delle lingue. E dovete vedere che l'effetto, o piuttosto la mancanza dell'effetto, è uguale in quelle lingue morte, e in quella che chiamate lingua italiana: non perchè siano cose uguali in sostanza, giacchè quelle furono lingue, e codesta non è, nè fu; ma sono uguali nella parte negativa, cioè nel non esser lingue. Che ci sia una quantità di vocaboli comuni, in diversi gradi e per diverse cagioni, a tutta l'Italia, cioè alcuni più o meno noti a una parte delle diverse popolazioni, altri universalissimamente noti, anzi unicamente usati da ogni classe di persone in tutta Italia, è un fatto manifestissimo: e l'esame di questo fatto, o piuttosto di questi diversi fatti, e delle loro diverse cagioni, potrebbe esser molto utile, perchè aprirebbe la strada a osservare quale di queste cagioni possa produrre l'effetto intero, cioè la comunione, non d'alcuni vocaboli solamente, ma d'una lingua intera. Qui però basta l'aver veduto che questi vocaboli comuni, più o meno, di fatto, non costituiscono una lingua, perchè non sono, a gran pezzo, una quantità uguale alle cose di cui parla nè la società a cui volete che appartenga, nè un'altra società qualunque. Condizione, ripeto, essenziale delle lingue; e condizione che adempiscono, in vece, naturalmente e continuamente, ma pur troppo in diverse maniere, e in diverse piccole società, quelli che chiamate dialetti. Ma, di novo, chiamateli pure dialetti, se vi piace così, purchè siate costretti a riconoscere che, per prendere il loro posto, per fare in una sola maniera e in comune l'effetto che essi fanno in diverse maniere e separatamente, ci vuole una cosa che abbia la stessa virtù, la stessa natura, che sia prodotta dalla stessa cagione; cioè un altro dialetto.

« O piuttosto, intendiamoci sul significato di questa parola; perchè ne può ricever due, molto diversi. E il mettere in chiaro l'anfibologie non è un far questioni di parole: è anzi l'unico mezzo di farle finire; come il mezzo d'evitarle sarebbe di dare addirittura alle parole un significato solo e preciso.

« O, dunque, li chiamate dialetti per significare che ognuno d'essi non è generalmente noto e usato, se non in una parte d'Italia; e allora il termine esprime un fatto indubitabile, ma che non conclude niente per la questione: allora opponendo dialetto a lingua, mettete in opposizione due cose, tra le quali non c'è opposizione; giacchè ciò che costituisce una lingua, non è l'appartenere a un'estensione maggiore o minore di paese, ma l'essere una quantità di vocaboli adequata agli usi d'una società effettiva e intera. O li chiamate dialetti, in quanto differiscano, più o meno, da una lingua comune; e allora il termine non è altro che una tremenda petizione di principio; poichè dà per supposto ciò che va esaminato: cioè che ci sia una lingua, vera lingua, comune di fatto all'Italia. Certo, se ci fosse questa lingua comune di fatto, bisognerebbe combatter ferocemente quelli che pretendessero di sostituire ad essa un linguaggio particolare.... cioè, ho sbagliato: non ci sarebbe bisogno di combatterli, perchè non ci sarebbero. Si può egli immaginare che, se gl'Italiani possedessero in effetto un mezzo comune di significare le cose di cui parlano tutti, sarebbe venuto in mente ad alcuno di dir loro: fateci un piacere, per le nostre bellezze; rinunziate a questo mezzo di cui siete in possesso e in esercizio, per prenderne un altro; morite, per resuscitare con comodo in un'altra forma; smettete, dimenticate tutti codesta lingua comune, per imparar tutti la lingua d'un cantuccio privilegiato? Si può egli immaginare, che una stravaganza simile sarebbe caduta nella mente d'un uomo solo, il quale non fosse pazzo, non che stabilirsi e regnare nelle menti di moltissimi, e passare di generazione in generazione, e dirsi comunemente lingua toscana nel senso non solo di lingua, ma della lingua degl'Italiani, principiando dal contadino, che chiama ancora toscana la spiegazione del Vangelo del suo curato, fino al Tasso, che dice nella Gerusalemme: « Se tanto lice ai miei toscani inchiostri; » e ne'Discorsi del l'arte poetica, più e più volte, « lingua toscana, favella toscana, la nostra lingua toscana, » e che, per lasciare altre espressioni simili sparse nelle sue opere, intitolò un suo dialogo: « Della poesia toscana » ? Per chiunque voglia riflettere, questo solo esserci, da cinque secoli, una successione di gente, la quale afferma, più o meno esplicitamente, che la lingua toscana è la lingua degl'Italiani; anzi il solo esserci da quel tempo, altri che rifiutano espressamente, e combattono acremente una tale opinione, sarebbe

un argomento indiretto, ma fortissimo, che gl'Italiani non possedano in effetto una lingua comune. Argomento superfluo, del rimanente, per chiunque voglia (cosa tanto facile) osservare direttamente il fatto.

« Vedete dunque che tutta la forza di questa parola *dialetto* non nasce, nella questione presente, che da una supposizione arbitraria; come avete dovuto vedere, che, considerati in sè, nella loro essenza, e astraendo da ogni relazione accidentale e estrinseca, quelli che chiamate dialetti italiani, sono di quelle cose che il senso universale degli uomini chiama lingue. Il loro difetto è d'esser molti: difetto, dico, relativamente a noi Italiani tutti quanti, che, per ragioni più che bone, vogliamo averne una. E per arrivare a questo fine, se ci s'avesse a pensare ora per la prima volta, il mezzo più naturale sarebbe, non d'immaginarsi, contro la realtà del fatto, d'esserci arrivati; ma di scegliere una di queste lingue, e accordarsi tutti gl'Italiani che non la possedono per benefizio di nascita, a impararla, per servirsene in comune. Dopo di ciò, diventerebbe cosa ragionevole il riservare a lei sola il nome di lingua, non per riguardo all'essenza, che, ripeto, è uguale in tutte; ma per quella sua particolarità importantissima d'essere la sola adottata da tutti gl'Italiani. E all'altre converrebbe di riservare il nome di dialetti, che acquisterebbe un senso preciso e vero, perchè si direbbe in opposizione, non a una lingua supposta, ma a una vera e reale: lingua niente più di loro, particolare anch'essa a un brano d'Italia, ma destinata a divenir generale; mentre esse sarebbero destinate a rimaner particolari, anzi a essere abolite da quella. Ultimo termine, al quale, anche con l'aiuto delle circostanze più favorevoli, s'arriva difficilmente e tardi; ma termine d'una strada nella quale ogni passo è un guadagno: è non solo accostarsi all'intera unità di linguaggio, ma averla acquistata in parte.

« Ridotta la questione a questo punto, o piuttosto rimessa così la questione nel suo vero punto, non rimarrebbe più altro che di vedere se gl'Italiani abbiano o non abbiano preso quell'unico partito; se tra le lingue d'Italia, ce ne sia una adottata da loro per essere la loro lingua comune, e quale sia. E potrei dire che s'è già veduto; poichè cos'altro vuol dire, cos'altro può dire il fatto accennato dianzi?

« Ma non devo dimenticarmi che qui si tratta, non solo di vedere se la cosa sia, ma se sia ammessa implicitamente anche da voi altri. Ora, anche voi altri avete detto che questa lingua c'è, e avete detto qual è, col non trovare strano che un Italiano premuroso di promovere e, in parte, d'iniziare l'unità del linguaggio in Italia, vada a Firenze, e non altrove, a prender vocaboli. So bene, e l'ho riconosciuto fino dal principio, che non intendete d'aver detto tanto. Volete solamente

che, da Firenze, a preferenza dell'altre città d'Italia, si deva prender qualcosa: un qualcosa, del resto, indefinito e indefinibile', perchè repugna che da una teoria contradittoria si possano dedurre norme chiare e precise; repugna che s'arrivi a determinar logicamente cosa possa esser necessario di prendere da una parte d'Italia, per formare una lingua che si dice esistere già bell'e formata in tutta Italia. Non intendete punto di concedere che il dialetto, come dite, di Firenze deva esser la lingua degl'Italiani: intendete solamente d'attribuirgli una non so quale superiorità, di riconoscerlo come il primo tra i dialetti italiani. Ma, non avete badato a una cosa: che, quando si tratta di sostituire l'unità alla moltiplicità, se uno dice: questo sia il primo, la logica aggiunge: e l'ultimo. Vediamolo all'atto pratico, quantunque sia una di quelle cose che non hanno bisogno d'essere confermate dall'esperimento. Abbiamo, per esempio, in Italia, trenta vocaboli per significare una sola cosa conosciuta e nominata abitualmente in tutta l'Italia; e un vocabolo comune di fatto non c'è. Seguendo il vostro consiglio, o profittando del vostro permesso, ricorro prima a Firenze, e prendo il vocabolo di quella lingua. Ma fatto questo, m'avvedo subito, che non c'è più altro da fare. L'intento è ottenuto: il di più non potrebbe se non guastare. Si voleva un vocabolo; s'è trovato: si voleva uscir de'molti, e arrivare all'uno; ci s'è arrivati. Nominato il papa, finito il conclave. Non vi domando se, in codesta gerarchia, ci sia il secondo, il terzo, o quanti altri; o se al di sotto del primo tutti gli altri siano pari. Sareste impicciati ugualmente a rispondere e l'uno e l'altro, e soprattutto a dar ragione della risposta; ma non c'è bisogno di pensare a ciò. È bastato il primo, perchè la cosa ne richiedeva solamente uno; e non resta altro da fare, che levargli quel titolo di primo, che la cosa rifiuta. »

Ma qui mi fermano di novo, e mi dicono: Adagio. Sia pur così per i casi di cui avete parlato: è appunto il qualcosa che intendevamo di concedervi. Ma ciò che è comune di fatto a tutta l'Italia, quella gran massa di vocaboli che sono conosciuti, riconosciuti, usati dall'Alpi al Lilibeo, si dovrà egli andarli a cercare a Firenze?

« Senza dubbio, rispondo: è una conseguenza inevitabile della vostra forzata concessione. Bisogna andarli a cercare a Firenze, e poichè ci sono, e perchè, essendoci, sarebbe una vera pazzia andare a cercarli altrove. E per dimostrar che ci sono, basterà rammentarvi un fatto che nessuno certamente ha mai negato, ma che molte volte non si mette in conto, si ragiona come se non fosse; cioè che Firenze è una città d'Italia. Segue da ciò, che, nè un complesso di vocaboli, nè un vocabolo qualunque si potrà chiamar comune (volendo serbare ai termini il

loro valore, come è necessario per ragionar rettamente), se non si trova anche in Firenze. Chiamando lingua italiana ciò che in fatto di lingua è comune a tutta l'Italia, intendevate forse di dire: a tutta l'Italia, esclusa Firenze? Non credo. Siccome però non si tratta di prenderci in parola gli uni con gli altri, ma di vedere cosa vogliamo in ultimo, siete sempre a tempo a dire che l'intendete così. Ma allora, dovrete rinunziare a quella magnifica e imponente denominazione di comune, e a tutta la forza che vi pare di cavarne; dovrete e cambiare il termine, e inventare una nova teoria. E siccome una teoria non può esser fondata che su de' fatti, dovrete far vedere come esista di fatto una unità di linguaggio tra le varie parti d'Italia, meno una; come Torino e Napoli, Venezia e Genova, Milano e Bologna, Roma e Modena, Bergamo e Palermo, siano riuscite ad accordarsi nel dir tante cose nella stessa maniera, e Firenze sola rompa questa felice uniformità; come questa città, dalla quale acconsentite che si prenda ciò che, riguardo all'unità, manca a tutte l'altre, sia poi priva di ciò che tutte l'altre hanno. Ma non credo che, neppur ora, vi sentiate di voler dire una cosa simile. È vero, ripeto, che, per quanto sia strana, è sottintesa ogni momento, in una quantità di ragionamenti. Ma è una di quelle cose, che si può bensì sottintenderle, e ragionare in conseguenza; sostenerle o accettarle, quando si siano vedute in viso, non si può.

« È, dico, sottintesa tutte le volte che si oppone l'Italia intera a Firenze, e si domanda per qual ragione, con che diritto, una parte dovrà prevalere a un tutto, una città a una nazione, l'idioma d'alcuni alla lingua di tutti. Domanda, alla quale è impossibile di rispondere categoricamente, ma alla quale, per ciò appunto, è facilissimo rispondere negando quello che c'è sottinteso e supposto, cioè che Firenze possa trovarsi in opposizione con l'Italia intera. Infatti, o si tratta di casi in cui il vocabolo sia, per qualunque cagione, comune a tutta l'Italia, e quindi (meno di non dichiarare espressamente che Firenze, in materia di lingua, non fa parte dell'Italia) comune anche a Firenze; e allora, come può nascere la questione di prevalenza in ciò che è identico? O si tratta di casi in cui l'Italia abbia diversi vocaboli per significare una medesima cosa; e allora ciò che si vuole opporre a Firenze non è un tutto, ma una quantità di cose eterogenee; non è una lingua, sono *molte favelle*; non è una nazione intera; e, se lo fosse, non sarebbe una nazione *labii unius et sermonum eorumdem*, che è la sola circostanza che deva contare nella questione; allora non è il caso di sdegnarsi che si voglia far prevalere una città all'Italia, ma di riconoscere che l'Italia ha proprio bisogno d'una città che prevalga.

« Rimane dunque fermo che ciò che è comune a tutta l'Italia, in fatto

di lingua, deve trovarsi in Firenze, come, del resto, in Venezia, in Roma, in Torino, in Parma, in Brescia, in Napoli, e via discorrendo. Ora, poichè a Firenze volete pure che si deva ricorrere per cercar ciò che manca alla lingua comune, come la chiamate; perchè dovremo cercare altrove codesta lingua comune, che siamo sicuri di trovar là? Osservate, di grazia, che, volendo cercarla altrove, bisognerebbe cercarla in tutta l'Italia, e come? separando, col confronto, da tanti e tanti particolari ciò che è comune. Senza esaminare se sia un'operazione possibile, basta che la confessiate difficile e lunga; e che riconosciate, per conseguenza, che sarebbe pazzia l'intraprenderla, o il tentarla, quando ci sia il mezzo di risparmiarla. E il mezzo è di concluder tutto a Firenze. Là non c'è altro da fare, che prendere i vocaboli di quella lingua, senza esaminare se siano o particolari ad essa, o comuni a tutta l'Italia; perchè anderà bene in qualunque maniera. O saranno comuni, e cosa si vuol di più? O saranno particolari, e cosa si può voler di meglio? Saranno quello che ci vuole, secondo voi altri, per far che la lingua italiana abbia ciò che, per essere una lingua come l'intende il consenso universale degli uomini, dovrebbe avere.

« Direte che, tra i vocaboli particolari a Firenze, ce ne saranno anche, anzi ce ne sono sicuramente di quelli che significano cose particolari a Firenze; e che, con questo espediente di prender tutto, si dovrà, per conseguenza, prender de'vocaboli, de'quali noi altri italiani non fiorentini non avremo forse mai bisogno di servirci.

« Benissimo: li prenderemo, e non ce ne serviremo, fuorchè nel caso non impossibile, che occorra anche a noi di nominar quelle cose particolari a Firenze. Vi par egli che sia un grand'inconveniente l'acquistare un po' di superfluo (anche supponendolo rigorosamente tale), quando s'acquista tanto di necessario? che convenga di rifiutare il mezzo sicuro, e facile nello stesso tempo, di raccogliere tutt'in una volta e i vocaboli usati uniformemente in tutta l'Italia, e i vocaboli con cui dire uniformemente ciò che in tutta l'Italia si dice in dieci, in venti, in trenta maniere, perchè, adoprando un tal mezzo, si dovranno raccogliere anche alcuni vocaboli inutili o poco utili a una gran parte dell'Italia? La lingua italiana deve, secondo voi altri, resultare da due non so che, uno comune, l'altro particolare; non avevo io ragione di dire che da Firenze, anche secondo voi altri, si deve prender la lingua, poichè c'è e l'uno e l'altro? E avreste ragione di non volere, solo perchè ci verrà dietro un qualcosa di più?

« Ho detto: anche secondo voi altri; perchè non è certamente questa la vera e bona ragione; nè certamente ne potrebbe derivare una tale dallo strano concetto d'una lingua a cui manchi una sua parte essenziale. La ragion vera e bona è che, quando non si ha una lingua, e la si vuole,

bisogna prenderla qual è, per adoprarne, s'intende, quel tanto che viene in taglio, come si fa di tutte le lingue; e che una lingua bisogna prenderla da un luogo, perchè una lingua è in un luogo; è, di sua natura, una cosa unita e continua, che può dilatarsi, ma purchè sia; può esser acquistata da chi non l'ha, ma purchè ci siano quelli che l'hanno naturalmente e immediatamente. E l'averla così nasce dal trovarsi, per effetto della convivenza, in quell'universalità di relazioni che produce un'universalità di vocaboli.

« Aggiungerete senza dubbio (anzi è l'obiezione che avrei dovuta prevedere la prima) aggiungerete che molti di questi vocaboli da prendersi da Firenze, riusciranno novi a una gran parte degl'Italiani. *Habetis confitentem reum.* Saranno novi, lo so pur troppo; e lo so tanto, che sono io che vi prego d'andare a far conoscenza con essi nel Vocabolario domestico del bravo signor Carena. Ma perchè codesta avesse forza d'obiezione, bisognerebbe che venissero per prendere il posto d'altri vocaboli significanti il medesimo, e noti uniformemente a quella gran parte d'Italiani. Anzi, dirò anche qui, giacchè è, in altri termini, la questione di poco fa, non ci sarebbe l'occasione di fare una tale obiezione, giacchè a chi sarebbe mai venuto in mente di proporre una massa di vocaboli novi, da sostituirsi a de' vocaboli noti, e significanti il medesimo? Abbiamo già visto, e per vederlo è bastato aprir gli occhi, che il fatto è tutt'altro. Dico di più, che si poteva averne una fondata persuasione, anche senza esaminarlo, giacchè i fatti che sono i più facili a riconoscersi nella realtà, sono anche, il più delle volte, facili a congetturarsi dalle cagioni, quando siano manifeste. Date, infatti, un'occhiata a una carta dell'Italia, e un'occhiata alla sua non di rado splendida, ma sempre dolorosa storia. Nella prima, voi ci vedete Firenze, a un di presso nel mezzo; nell'altra, una divisione, uno sminuzzamento variato ogni momento, ma perpetuo, di Stati: *sola inconstantia constans.* E dite un poco donde sarebbe venuto che gli abitatori di questi pezzi e bocconi d'Italia si fossero formata tra di loro un'uniformità di vocaboli, saltando Firenze; dite che opportunità, che necessità avrebbero avuta di mantener tra di loro una continua, generale comunicazione d'idee; e Firenze in un cantuccio. No: ognuno di que'vocaboli novi per una gran parte d'Italiani, non viene a prendere il posto d'un vocabolo noto ad essi, ma di molti vocaboli noti, uno a una parte di quella parte, uno a un'altra, e via discorrendo. Saranno novi! Sicuro: quando la cosa manca, bisogna o farne di meno, o adattarsi a prender del novo. Non si tratta qui di scegliere tra un novo e un noto, ma tra un novo, da potere, quando si voglia, far diventar noto, e il nulla; giacchè il diverso equivale al nulla, per chi cerca un identico.

« Ricapitoliamo. Perchè si dice (e, del resto, con una bonissima ragione): lingua italiana; voi volete che la cosa significata da questo nome deva esser necessariamente una cosa comune di fatto a tutta l'Italia, senza cercar poi se i vocaboli comuni, in qualunque maniera, a tutta l'Italia costituiscano una lingua. Siccome però l'uomo può bensì (fino a un certo segno, e nella sfera delle sue cognizioni) *chiamare*, anche lui, *le cose che non sono come quelle che sono*, ma con la differenza, che non vengono; siccome, per conseguenza, dovete pur vedere che la cosa da voi chiamata lingua non ha di che produrre gli effetti veri, interi, naturali, essenziali, di lingua; così vi trovate costretti a concedere, ad approvare che le si cerchi un sussidio. E in questa maniera, dopo averla proclamata lingua, le imponete una condizione alla quale nessuna lingua che lingua sia, è stata nè sarà mai assoggettata; giacchè chi ha mai compresa nel concetto di lingua la necessità d'accattar vocaboli, non per arricchirsi, ma per essere? non per accrescere le sue operazioni, ma per farle? non per nominar cose novamente pensate, o scoperte, o venute di lontan paese, ma cose di cui parlano tutti quelli che la possedono?

« Come poi sia nato questo concetto singolare d'una *lingua* che deve ricevere il compimento del suo essere da un *dialetto;* se questo sia stato veramente il concetto primitivo, o un ripiego immaginato più tardi da persone che, trovando quel *dialetto* accettato generalmente in Italia per lingua dell'Italia, non volevano accettarlo anche loro come tale, e insieme non vedevano, nè come poterlo far rifiutare affatto dagli altri, nè come se ne potesse far di meno; sarebbe una ricerca interessante; ma non è punto necessaria per aver ragione di dire che, con questo, venite a negare in fatto l'essere di lingua alla cosa a cui ne date il nome. Quando poi si viene un po' più al particolare, e si cerca che ufizio deva fare l'altra cosa accettata da voi, solamente come sussidiaria, si trova che non può fare se non quello che conviene al suo essere, e al nostro intento, cioè l'ufizio di lingua; giacchè e essa è una lingua e non altro, e ciò che vogliamo tutti, se ci rendiamo conto di ciò che vogliamo, è una lingua sola da sostituire alle molte che pur troppo abbiamo. Tanto una realtà, appena appena le si conceda un po' di posto accanto a una chimera, ha forza di scacciarla, e di prendere il posto intero, se, dopo averle messe insieme, si mettono anche alle prese!

« Scegliete dunque una delle due, per non rimanere in contradizione con voi medesimi. O volete che ci sia una lingua comune di fatto a tutta l'Italia; e ricredetevi, maravigliatevi d'aver trovata cosa naturalissima, che un dotto Italiano andasse a cercar vocaboli a Firenze: ridete ora per allora. Ma per aver ragione di ridere, dimostrate poi, anzi affermate

semplicemente, se ve ne sentite, che, per significar le cose comuni a tutta l'Italia, ci sono vocaboli comuni in tutta l'Italia, e che, per conseguenza, avrebbe potuto, senza prendersi tanto incomodo, trovarli in Torino. Che dico trovarli? Li doveva sapere; giacchè cosa diamine vorrebbe dire una lingua comune a tutta l'Italia, e nella quale un dotto Italiano non sapesse nominare tante cose che gli occorre di nominare continuamente? O non vi sentite d'affermare, nè, per conseguenza, di ridere; e allora riconoscete che la vostra lingua italiana non ha ciò che è essenziale alle lingue, ciò che ognuno s'aspetta di trovare in ognuna, ciò che è implicito nel vocabolo medesimo; in somma che non è una lingua.

« Ho detto: la vostra; perchè non si tratta qui di cambiare una denominazione, ma di levarle un falso significato. Non si tratta di rinunziare al carissimo nome di lingua italiana, nome che l'Europa c'insegnerebbe, quando non l'usassimo noi, come chiama lingua spagnola quella che gli Spagnoli chiamano ancora castigliana; nome che ragionevolmente è prevalso a quello di lingua toscana, il quale, nè corrispondeva rigorosamente al fatto, perchè la Toscana ha bensì lingue pochissimo differenti, ma non ha una lingua sola; nè esprimeva in alcuna maniera l'intento, che è d'avere una lingua comune all'Italia intera. Si tratta d'applicare quel nome a una cosa reale, e dalla quale si possa, per conseguenza, aver l'effetto che si desidera; a una cosa, alla quale convenga il sostantivo prima di tutto, e poi anche l'aggettivo; a una cosa che sia e lingua e italiana; lingua per natura, e italiana per adozione, perchè voluta dagli Italiani per loro lingua comune. E si tratta forse di dare ora per la prima volta questo senso alle parole: lingua italiana? No, di certo; chè, se è un pezzo che sono adoprate per combattere quella lingua reale, è anche un pezzo che sono adoprate per significarla. E per addurne un solo esempio, il Tasso citato poco fa, in un luogo del secondo discorso dell'arte poetica, dopo aver detto che molte cose, le quali stanno bene nella favella greca o nella latina « suonano male nella toscana, » aggiunge: « Ma fra l'altre condizioni che porta seco la nostra favella italiana, ecc., » adoprando così promiscuamente e indifferentemente le due locuzioni, « favella toscana, favella italiana, » come affatto sinonime.

« Non mancò poi anche chi le dichiarasse espressamente sinonime. E per citare anche qui uno scrittore non fiorentino, nè toscano, ma di Bosisio, sul lago di Pusiano, nel contado milanese, Giuseppe Parini dice, (nella seconda parte de' Principi delle Belle Lettere) che, per gli scritti principalmente di Dante, del Petrarca e del Boccaccio, la lingua toscana è stata promulgata in Italia, « talmente poi che è divenuta comune a tutti gli Italiani, e da ciò ha il nome più generale acquistato d'italiana. » Ecco

come il fatto si manifesta, alla prima, nella sua forma propria e naturale, a chi lo guarda con un occhio tranquillo, e non intorbidato da false visioni. Lingua diventata comune per consenso, affinchè diventi comune, quanto è possibile, per possesso; diventata italiana di nome e affinchè diventi, per quanto è possibile, italiana di fatto, e perchè lo è già diventata in parte.

« Chè questo pigro e svogliato, ma non interrotto consenso; combattuto e rinnegato con formali e risolute parole, ma confermato indirettamente e involontariamente, con altre parole, da que' medesimi che lo rinnegano; consenso tutt'altro che aiutato da circostanze favorevoli, ma non potuto abolire dalle circostanze contrarie, ha pur dovuto produrre qualche effetto, anzi un effetto notabile, quantunque ben lontano dal corrispondere all'intento. Vedete infatti quanta parte di quella che chiamate lingua comune, voglio dire quanti vocaboli noti, più o meno, alle persone colte di tutta l'Italia, e usati da questa, negli scritti principalmente, non siano altro che vocaboli comuni in Firenze, cioè usati da ogni classe di persone, usati in ogni circostanza, usati unicamente. Se, per esempio, vi domando come sapreste nominare in italiano quella cosa che alcuni di noi chiamano *erbion;* altri, *arvejè;* altri, *rovaioli;* altri, *bisi;* altri, *pois;* altri, *poisci;* altri con altri nomi ugualmente strani per una gran parte d'Italia, rispondete tutti a una voce: *piselli*. Che è appunto il vocabolo usato in Firenze, e scrivendo e parlando, e dal padrone e dal servitore, e dal georgofilo e dall'ortolano, e nel palazzo Riccardi e in Mercato vecchio. E questo è un esempio tra mille, o, grazie al cielo, tra alcune migliaia. Ma se volete vederne una certa quantità tutt'in una volta, nulla è più a proposito di questo Vocabolario domestico, saggio prezioso d'un'opera necessaria. In esso voi trovate, insieme a que' vocaboli novi, i quali (pare impossibile!) vi facevano uggia, anche de' vocaboli noti a noi altri e in tutta Italia, come il citato dianzi; e fiorentini gli uni e gli altri, meno poche eccezioni: tanto poche da potersi non tenerne conto. E che altro sono questi vocaboli noti, se non una parte di lingua fiorentina, diventata italiana anche di fatto? E questo per diversi mezzi, imperfetti, sconnessi, in parte opposti, che non importa qui d'enumerare; ma per la sola cagione di quel quantunque pigro e svogliato e combattuto consenso.

« È vero, verissimo che non sono questi i soli vocaboli comuni, in una o in altra maniera, a tutta l'Italia; ma cos'è il rimanente? Ho detto poco fa, che l'esame di questo fatto, messo sempre in campo, e non mai analizzato, sarebbe molto utile; e dovevo dire che è necessario, se si vuol trattare una volta la questione davvero, e quindi finirla; giacchè come si potrà mai trattare e finire una questione di fatto, se non s'esamina il fatto

medesimo? se, parlando d'un fatto moltiplice e composto, non si guarda di quali elementi sia composto, e si crede che basti indicarlo con un termine collettivo, come: vocaboli comuni? Vedete dunque se i vocaboli comuni a tutta l'Italia non sono infatti un resultato di varie cagioni, e più particolarmente, se non si riducono in ultimo a quattro categorie.

« O sono vocaboli comuni materialmente a tutta l'Italia, perchè si trovano in tutti gli idiomi d'Italia: quantità accidentale e circoscritta, che non è, nè una lingua intera, nè parte d'una lingua sola, bensì di molte.

« O sono vocaboli nati in un luogo qualunque d'Italia, o anche, e per lo più, di fuori, e diffusi per tutta l'Italia insieme con la notizia delle nove cose significate da essi, per esempio, macchine, scoperte, istituzioni, opinioni: altra quantità accidentale e circoscritta, che non è una lingua, nè parte d'una lingua sola, ma di molte, e spesso di lingue le più disparate.

« O sono vocaboli diventati comuni a tutta l'Italia per essere stati messi fuori da scrittori, i libri de' quali siano letti in tutta l'Italia; ed è ciò che da molti s'intende per lingua italiana, ora esclusivamente, ora insieme con dell'altre cose, perchè le teorie arbitrarie non possono star ben ferme in un punto; è ciò che, (tanto delle parole si può far ciò che si vuole!) fu anche chiamato lingua scritta. Ma, se vogliamo badare alle cose, e alla ragione delle cose, quantità accidentale e circoscritta anch'essa, e che non è una lingua, nè parte d'una sola lingua, nè potrà mai arrivare allo stato di lingua. E ciò per la ragione stessa, che non c'è mai potuta ritornare la latina morta, la quale, per quanto sia stata scritta dopo, è rimasta e rimane morta, che è appunto dire non più lingua; cioè per non esserci una società effettiva e intera, che l'adopri a tutti gli usi della vita. Chè lo scrivere non è, nè può essere l'istrumento d'un pieno commercio sociale, non c'essendo, e non ci potendo essere tra scrittori e scrittori quella totalità di relazioni che produce quella totalità, più o meno grande, di vocaboli, che si chiama una lingua. Quantità, ripeto, accidentale e circoscritta anch'essa, e alla quale non può convenire in nessuna maniera, e per nessun titolo, il nome di lingua, che, non propriamente, ma per un traslato manifesto e innocuo, s'adopra in tutt'altre locuzioni, come quando si dice: la lingua della chimica, la lingua dell'arti, la lingua del foro, e simili. In questi casi quel nome si trasporta, non senza un'analogia logica, e certamente senza pericolo d'equivoco, a una collezione parziale, ma sistematica e, relativamente, una e intera, di vocaboli; e le parole che ci s'aggiungono per indicare la materia particolare a cui si circoscrive il traslato, avvertirebbero, se ce ne fosse bisogno, che non si pretende di significare una lingua davvero. La formola « lingua scritta, »

non è che un vero abuso di parole, che enuncia e propaga un concetto, non metaforico, ma falso. Enuncia un concetto falso, perchè trasporta quel nome, con l'intento di serbargli il suo significato proprio, e lo trasporta, non a una collezione, ma a un mescuglio di vocaboli, non intero in nessun senso, e vario nello stesso tempo; giacchè, dov'è la cagione per cui negli scritti devano entrare tutte le cose di cui occorre di parlare? e dov'è la cagione per cui da scrittori aventi diversi idiomi, quelle cose dovrebbero esser nominate in una maniera uniforme? E propaga questo falso concetto, perchè, lasciando al nome la nozione d'universalità, che gli è naturale, e non specificando che un modo, induce molti a creder di credere che quel fortuito e vario mescuglio sia una lingua. Dovrebbero, è vero, esaminare se la scrittura sia il modo naturale, essenziale, formale e adequato (che è tutt'uno) delle lingue; ma la potenza delle formole false, anti-logiche (come questa, che col sostantivo predica un tutto, e con l'aggettivo, alcune cose) viene appunto dall'esserci molti che non fanno di questi esami.

« O finalmente sono vocaboli fiorentini diventati più o meno comuni a tutta l'Italia, e questi soli sono, non meri fatti d'unità, ma fatti iniziali d'un'intera unità; sono una parte già acquistata d'un tutto, la vanguardia, dirò così, d'un esercito già formato. Sono vocaboli venuti o presi da un luogo dove c'è una lingua da potersi e diffondere e prendere; con de' mezzi diversi bensì, ma concordi, perchè diretti da un solo principio, e a un solo e generale intento. E dico una lingua fatta: non fatta insieme e da farsi, come la vostra. Contradizione, del resto, comune a tutti i sistemi che propongono per lingua italiana tante cose diverse, e nessuna che abbia la vera e unica cagione efficiente delle lingue. Ciascheduno vuol provare che la sua lingua c'è; quando poi si tratta di trovarla per servirsene, ciascheduno insegna una maniera, anzi più maniere di comporla. Promettono una lingua esistente, e danno una lingua possibile, cioè possibile secondo loro; giacchè com'è possibile una lingua, senza una società che l'adopri a tutti gli usi della vita, val a dire una società che la parli? »

Quando ho chiesto all'indulgente, non meno che dotto e benemerito signor Cavaliere Carena il permesso di disputare con altri, per dir così, in sua presenza, e insieme gli ho chiesto anticipatamente scusa della lunggaggine, non prevedevo, per dir la verità, che sarebbe arrivata a questo segno. Perdoni, di grazia, ogni cosa al mio desiderio di rendere omaggio, non al solo, ma a un essenzialissimo merito del suo Vocabolario, cioè l'essere il più fiorentino di tutti, e d'accennarle il perchè mi pare che produrrebbe ancora più pienamente e sicuramente l'effetto che si deve volere, se fosse affatto fiorentino. Per qual ragione infatti il suo lavoro potrà

esserci, e ci sarà, spero, tanto utile, se non perchè ci somministra tanti e tanti mezzi di dir tutti in una sola maniera ciò che diciamo tutti, ma in tante maniere diverse? E per qual ragione ha potuto somministrarci tutti questi mezzi d'unità, se non perchè l'autore è andato a prenderli da una lingua viva e vera, dove ci sono naturalmente e necessariamente? Ma quando, per esempio, trovo il vocabolo *Panna* accompagnato da quattro altre denominazioni, non posso a meno di non dire tra me, come lo dico a Lei con una sincerità ardita, perchè viene dalla stima: cosa ci giova, in questo caso d'avere un'abile e esperta guida, se ci conduce a un crocicchio, e ci dice: prendete per dove vi piace? Cosa ci giova, in questo caso, che ci sia chi ha riconosciuto con ottimo giudizio, e acquistato con nobile fatica il mezzo di sostituire l'unità alla deplorabile nostra moltiplicità, se sostituisce una moltiplicità a un'altra?

Voglio forse dire con questo, che nelle lingue non ci siano de' sinonimi propriamente detti? o che un vocabolario non deva registrarli? Tutt'altro. I sinonimi sono un inconveniente quasi inevitabile delle lingue, e un vocabolario è il raccoglitore, e per dir così, il relatore de'fatti d'una lingua; e deve perciò ammettere anche quelli che si può ragionevolmente desiderare che si cambino, come è appunto il fatto d'esserci più d'un vocabolo per significare una medesima cosa. Ma, se l'aver de'sinonimi è un inconveniente inevitabile delle lingue, è anche un inconveniente rarissimo: intendo sempre delle lingue davvero. Infatti, un piccol numero di sinonimi è compatibile con una piena e continua comunione di linguaggio; giacchè, da una parte, non è difficile che molti, o anche tutti, conoscano alcune poche coppie di parole aventi un medesimo significato; dall'altra, qualche parola sconosciuta a chi la sente insieme con molte altre conosciute, o si fa intendere per l'aiuto del contesto, o non può interrompere, se non momentaneamente, quella comunione. Se in vece i sinonimi d'una lingua fossero in gran numero; o bisognerebbe che coloro i quali la possedono e l'adoprano, conoscessero il doppio, o che so io? de' vocaboli necessari alle loro relazioni reciproche, o non riuscirebbero a intendersi. Delle cagioni particolari poi fanno spesso, che una di quelle locuzioni sinonime prevalga, in più o meno tempo, e rimanga sola; mentre altre cagioni particolari fanno che nascano de'novi sinonimi: dimanierachè ce n'è sempre alcuni, ma sempre alcuni solamente. L'uso vivente di Firenze non ha cinque denominazioni per significare la panna: *je ne le sais pas, mais je l'affirme,* come diceva quello. Lo so dell'uso di Milano, l'affermo di quello di Firenze e di tutte l'altre città d'Italia, perchè una tale moltiplicità non è compatibile col parlar che si fa della cosa continuamente tra persone d'ogni classe.

Non dico *da* persone d'ogni classe: chè questo accade di molte anzi di moltissime cose, non solo in Italia, ma nel mondo. Dico *tra* persone d'ogni classe, cioè in una società effettiva e continua, che è ciò che fa esser le lingue. E oso concludere che se, in questo caso e in qualche altro, Ella si fosse ristretta al solo uso di Firenze, e s'intende l'uso attuale e vivente, ci avrebbe, anche in que' casi, come nella più parte, data la cosa di cui abbiamo bisogno: un vocabolo da prendere, e non de' vocaboli tra i quali scegliere. Che questa facoltà di scegliere è appunto la nostra miseria: è la conseguenza del non avere, come la facoltà di congetturare è la conseguenza del non sapere. Ci sono bensì di quelli che chiamano libertà il non avere un vocabolo certo, esclusivamente proprio, e quindi obbligatorio, per significare una cosa; e chiamano ricchezza l'essercene vari, più o meno probabili, dirò così, quale per una ragione, quale per un'altra. Ma non c'è da maravigliarsene: per svolgere o per sostenere un falso concetto, è indispensabile di falsificarne molt'altri.

Ma cosa avrebbero detto?

Oso rispondere che, o non avrebbero detto niente, o avrebbero detto tanto poco da non disturbare sensibilmente il bon effetto del suo lavoro. Molte volte quell'errore medesimo (e ne parlo come d'un solo errore, perchè i diversi sistemi in fatto di lingua italiana, per quanto differiscano ne' particolari, sono simili nel voler tutti qualche cosa che non è una vera lingua, e nel concedere o nell'attribuire qualcosa di particolare a quella vera lingua che non vogliono riconoscere per tale) quell'errore medesimo che, nel campo della teoria, sarebbe andato avanti, con imperturbabile coerenza, a negare una verità, esita, si ferma e, se non rende l'armi, le ripone, quando si veda comparire davanti quella verità realizzata in un fatto, e molto più in un ordine, in un complesso di fatti. E codesto è uno di que' casi, se ce ne può essere. Il suo Prontuario, anzi codesta sola parte del suo Prontuario non può a meno di non produrre due effetti efficacissimi a prevenire ogni seria e ostinata opposizione. Effetti che ho già accennati in diverse maniere; ma che le chiedo il permesso d'accennar di novo, come un sunto di tutta questa lettera.

Uno è di far sentire che, della cosa che ci dà, c'era un vero bisogno. Chè, per quanto i sistemi abbiano potuto far perdere di vista cosa sia una lingua davvero, e quali siano i suoi effetti essenziali e necessari, una raccolta di vocaboli significanti cose comuni, usuali, si presenta addirittura, e con immediata evidenza, come una parte essenzialissima di ciò che si vuole quando si vuole una lingua. Que' medesimi i quali, se parlassero in astratto di ciò che deva entrare nel vocabolario della

lingua italiana, penserebbero a ogni cosa prima che a questo, anzi non ci penserebbero punto, sono come costretti a pensarci, al vedersi comparir davanti una schiera di tali vocaboli, che pare che gli dicano: Ebbene? Volete dire che noi siamo roba che non ha che fare con una lingua? Vi sentireste di consigliare alle nazioni che hanno veri vocabolari di vere lingue, di cacciarne fuori i nostri equivalenti? O superflui là, o mancanti qui: quale di queste due proposizioni vi pare la vera?

L'altro effetto è di far pensare all'assoluta, intrinseca, incurabile impotenza de' vari sistemi a soddisfare un tal bisogno. E quella che hanno chiamata lingua del bon secolo, e che in fatto non è altro se non que' tanti scritti che rimangono d'un secolo; e una categoria di scrittori; e tutti gli scrittori insieme; e il tal vocabolario; e tutti i vocabolari; e il parlare di tutte le colte persone d'Italia; e quella qualunque cosa, o quelle qualunque cose, che si possano o si vogliano intendere per le parole: *Illustre, cardinale, aulicum Vulgare in Latio, quod omnis latiæ civitatis est, et nullius esse videtur;* e se c'è altro; sono tutte cose, non solo incapaci, ma evidentemente incapaci di somministrar l'equivalente del suo Vocabolario domestico, come degli altri importanti e utili lavori che aspettiamo da Lei. Se delle persone a stomaco voto (mi passi una similitudine non troppo nobile, ma abbastanza spiegante) stessero disputando a chi tocchi a fare il desinare, e venisse uno a dire: è in tavola; e quelle persone, entrando nella stanza da mangiare, vedessero una tavola apparecchiata davvero, con delle vivande davvero; si può credere che, dimenticando le dispute, si metterebbero a mangiare, e sarebbero tanto meno disposte a far dell'eccezioni, quanto più la vista di quelle vivande gli obbligasse a riflettere che, tutt'intenti a sostenere ognuno il suo cuoco, nessuno aveva pensato al mezzo di far la spesa. E non mi par da temere che la forza di que' due effetti sarebbe stata minore, se il Vocabolario fosse stato in tutto e per tutto fiorentino; crederei anzi, che quella maggiore semplicità e risolutezza avrebbe fatta sentire di più l'idoneità del mezzo adoprato da Lei, e l'inettitudine degli altri.

M'avvedo un po' tardi, che il chiederle scusa della lungaggine è stato quasi un chiederle il permesso di fare un'altra lungagnata. Il piacere di parlar della cosa, e il piacere rarissimo di parlarne con chi ne è tanto benemerito, m'ha portato via una seconda volta. Non posso però finire senza toccare, almeno di fuga, il merito delle definizioni nette e precise, frutto di molta e tutt'altro che materiale fatica; e nelle quali sono incidentemente messi in atto altri vocaboli o poco noti, o anche sconosciuti in una gran parte d'Italia; dimanierachè, spiegando il

Vocabolario, l'accrescono. E non che io non creda molto utile per diffonder la lingua, l'espediente de' vocabolari de' diversi dialetti (ben inteso, quando ai diversi dialetti si contrapponga in tutti, un solo *dialetto*); ma non si può non riconoscere il vantaggio speciale del metodo prescelto da Lei; metodo, col quale il Vocabolario diventa addirittura, e senza bisogno d'altri lavori intermediari, utile a tutta l'Italia; e può diventarlo anche in una seconda maniera, servendo alla compilazione di quegli altri.

Così fosse piaciuto, o almeno piacesse una volta ai Fiorentini di darci (cosa comparativamente tanto facile per loro) un vocabolario generale della loro lingua! dico un vocabolario come il francese dell'Accademia francese, con quella ricchezza e sicurezza d'esempi presi dall'uso d'una città, cioè da una lingua una, intera, attuale. Chè un tal fatto avrebbe levato o leverebbe di mezzo, ancora più interamente e durevolmente, ogni opposizione de' sistemi; un tal vocabolario, offrendo agl' Italiani un vero equivalente delle loro diverse lingue, avrebbe acquistata o acquisterebbe immediatamente quell' autorità che non manca mai a ciò che è richiesto da un vero bisogno, e proporzionato ad esso, e praticamente applicabile, *natum rebus agendis*. E senza dubbio un tal vocabolario sarebbe subito tradotto in tutti gli altri idiomi d'Italia; chè l'utilissimo espediente sarebbe diventato tanto più facile, quanto più efficace. Infatti, chi domandasse agli autori de' diversi vocabolari originali, che abbiamo di questa specie, qual differenza abbiano trovata nel comporre le due parti di tali lavori, si può esser sicuri della risposta; cioè, che, per raccogliere i vocaboli e i modi di dire de' rispettivi idiomi particolari, non hanno avuto quasi altra fatica da fare, che rammentarsi e mettere in carta; ma per trovare i vocaboli e modi di dire corrispondenti *in italiano*, c'è voluto, eh che studio! e spesso per non riuscire che a mettere a fronte del certo che avevano negli idiomi particolari, un probabile *italiano*, o vari probabili, che è non so se lo stesso, o peggio. Chè tale è la differenza che passa necessariamente tra il trovare una cosa che è, e il cercare una cosa che è supposta dover essere.

Ma per ora, e per fino Dio sa quando, quella cosa tanto desiderabile non è da sperarsi. I Fiorentini, su ciò che forma, o piuttosto che dovrebbe formare la vera questione, la pensano come i loro avversari; e in verità, quando si osserva quanto accessorie e inconcludenti siano le differenze tra gli uni e gli altri, come le dispute siano quasi sempre andate girandolando intorno a un più e un meno, mentre la questione doveva essere d'un tutto, non si sa trovare altra cagione dell'animosità di tali dispute, che quelle sempre deplorate, sempre maledette, e sempre coltivate rivalità municipali.

E qui non posso tenermi dall' addurne un
quanto doloroso, che mi s' affaccia alla mente
nostre perpetue, perchè mal poste, questioni
citata l' autorità del Tasso contro la pret
rentini, d' esserne loro i possessori! Dico c
che, quando parlava a sangue freddo, e ex
a tutto pasto: lingua toscana. E cosa s' al
proposito? Queste parole: « Mi contento, ch
ingegni dalla natura mi è stata negata, non
giudizio di conoscere, che io posso imparar
meglio, ch' essi per sè non sono atti a ritro
non che altro, la quale essi così superbam
scuratamente sogliono usare. » E dove si tr
qualche trattato sulla lingua italiana? O in
del Tasso, dove il soggetto sia discusso i
meno, alla distesa? Oh appunto! Sono le p
mento, e si trovano in un « Dialogo del piac
cutore riferisce due aringhe contradittorie, d
di Salerno, una da Vincenzo Martelli, su
Bernardo Tasso, suo segretario, sul pu
dovesse, o no, accettare un' ambasceria a
di Napoli. Il Martelli principia dal dire c
ignobile città del Regno di Lombardia; »
e con ingiurie, almeno secondo l' intenzion
(giacchè quelle parole sono messe in bo
Bergamo, e con ingiurie dell' ugual merit
Catilina, e i villani di Certaldo e di Figlin
bliche popolari, e i Bacci e i Valori ch
setaiolo, e del velluto col tessitore: » che
anche la lingua? È doloroso, ripeto, il pen
messe fuori dal Tasso (siano del padre o su
tante critiche, che per lui furono vere e c
ora, avrebbe dovuto far la corteccia più
che una sentenza; nuda affatto di prove, e
l' intento principale e certo non era di defi
sentenza espressa, per una conseguenza m
più oratoria che logica, sia stata tante vol
dagli uni, e sentita con tanto sgomento
rebbe che, in una questione, le ragioni s
sia nemmeno bisogno d' enunciarla in ter

E qui non posso tenermi dall'addurne un esempio, tanto notabile quanto doloroso, che mi s'affaccia alla mente. Quante volte, in queste nostre perpetue, perchè mal poste, questioni sulla lingua, non è stata citata l'autorità del Tasso contro la pretensione attribuita ai Fiorentini, d'esserne loro i possessori! Dico di quel Torquato medesimo che, quando parlava a sangue freddo, e *ex abundantia cordis*, diceva a tutto pasto: lingua toscana. E cosa s'allega del Tasso su questo proposito? Queste parole: « Mi contento, che se la vivacità de' Fiorentini ingegni dalla natura mi è stata negata, non m'è stato almeno negato il giudizio di conoscere, che io posso imparare da altri molte cose, assai meglio, ch'essi per sè non sono atti a ritrovare, e quella favella stessa non che altro, la quale essi così superbamente appropriandosi, così trascuratamente sogliono usare. » E dove si trovano queste parole? In un qualche trattato sulla lingua italiana? O in una qualunque altra opera del Tasso, dove il soggetto sia discusso incidentemente, ma, più o meno, alla distesa? Oh appunto! Sono le prime e l'ultime su quell'argomento, e si trovano in un « Dialogo del piacere onesto », dove un interlocutore riferisce due aringhe contraddittorie, dette alla presenza del principe di Salerno, una da Vincenzo Martelli, suo maestro di casa, l'altra da Bernardo Tasso, suo segretario, sul punto se il principe sullodato dovesse, o no, accettare un'ambasceria a Carlo V, in nome della città di Napoli. Il Martelli principia dal dire che lui non è « d'una piccola e ignobile città del Regno di Lombardia; » e segue con lodi a Firenze, e con ingiurie, almeno secondo l'intenzione, a Bergamo. Bernardo Tasso (giacchè quelle parole sono messe in bocca sua) risponde con lodi a Bergamo, e con ingiurie dell'ugual merito a Firenze: e « i ladroni di Catilina, e i villani di Certaldo e di Figline, e l'arroganza delle repubbliche popolari, e i Bacci e i Valori che questionano della seta col setaiolo, e del velluto col tessitore: » che non doveva venire in campo anche la lingua? È doloroso, ripeto, il pensare che quelle triste parole messe fuori dal Tasso (siano del padre o sue) gli abbiano suscitate contro tante critiche, che per lui furono vere e crudeli tribolazioni: se vivesse ora, avrebbe dovuto far la corteccia più dura. Ma è anche strano che una sentenza; nuda affatto di prove, e detta in un'occasione dove l'intento principale e certo non era di definire, ma di pungere; una sentenza espressa, per una conseguenza molto naturale, in una forma più oratoria che logica, sia stata tante volte allegata con tanto trionfo dagli uni, e sentita con tanto sgomento dagli altri. In verità, si direbbe che, in una questione, le ragioni siano un di più, e che non ci sia nemmeno bisogno d'enunciarla in termini chiari e diretti. Infatti,

cosa vuol dire: *superbamente?* Senza ragione? o senza modestia? E non si dà, anzi non è frequente il caso, che uno usi trascuratamente ciò che s'appropria giustamente? E, certo, il Tasso non prevedeva che quella sentenza sarebbe diventata una ragione essa medesima. Non erano due italiani che discutessero sulla lingua; era un bergamasco e un fiorentino, che facevano a beccarsi. Se quel benedetto principe di Salerno avesse preso un maestro di casa da tutt'altra parte d'Italia, mancava alla questione della lingua un argomento, e de' più ricantati. È vero che ne rimanevano molt' altri dello stesso valore.

Del resto, e per tornare al proposito, non so se, in altri tempi, i Fiorentini si siano mai appropriata davvero la lingua italiana; se siano mai stati persuasi, fermamente e coerentemente, d'averla essi, viva e vera e intera. Quello che mi pare fuor di dubbio è che, nel momento presente sono pur troppo lontani dal pretender tanto. Ammettono, cioè suppongono anch' essi una certa lingua nominale, che intera non l'ha nessuno, ma loro n'hanno più degli altri; val a dire hanno la porzione più grossa d'un tutto che non è; una certa lingua, della quale non sono i possessori, ma nella quale sono i primi. E come il conceder loro questo primato pare ad altri giustizia, così il contentarsene pare a loro moderazione: due false virtù, che sono in effetto due modi d'un vero errore.

E questo esser la vera lingua così debolmente riconosciuta da tutti, anzi riconosciuta e rinnegata nello stesso tempo, viene principalmente dalla mancanza di circostanze che ne promovano la diffusione e il dominio. Chè, dove gli uomini non sono aiutati o anche forzati dalle circostanze a stare in proposito, facilmente l'abbandonano o lo alterano. All'opposto, dove c'è un tale aiuto, la cosa cammina da sè, senza bisogno di ragionamenti, anzi malgrado i ragionamenti e le proteste in contrario. Per citarne un esempio, e d'uno scrittore tutt'altro che oscuro, il Nodier, tra tante altre cose singolari in materia di lingua, esce in questo lamento sulla sua: *Il est peut-être malheureux, et on ne sauroit trop le répéter, que le Dictionnaire de la langue françoise n'ait été jusqu'ici que le Dictionnaire de Paris* (*Examen des Dictionnaires etc.;* alla voce *Bresse*). Gli rimproverava d'essere ciò che dev'essere, cioè il vocabolario d'una lingua reale, e d'una lingua che, per ciò appunto, ha potuto diffondersi tanto, anche fuori di Francia; giacchè, se le cagioni del diffondersi una lingua possono esser molte e diverse, la condizione prima e *sine qua non*, è che quella lingua sia. Avrebbero una bella lingua i Francesi, se, perchè si chiama francese, si fossero immaginati di doverla e di poterla prendere da tutte le città di Francia. Certo, in quelle città c'è molta lingua francese, ma perchè c'è venuta da un luogo: è la lingua di Parigi trapiantata

e stabilita accanto a molte; e si va sempre più sostituendo alle molte, perchè è una. Ma in Francia tali proteste rimangono a terra, soffogate dalla forza e, direi quasi, dal rigoglio del fatto. Noi, alla mancanza d'un simile aiuto, dovremmo supplire con quelli della riflessione e della volontà; e, cosa, del resto, tutt'altro che singolare, accade per l'appunto il contrario. L'avere un motivo di più diventa un ostacolo; il non realizzarsi la cosa da sè, e come spontaneamente, ne rende confuso e incerto il concetto. Pare strano di dover riconoscere per lingua italiana una che non si vede scorrere, come per un pendio naturale, in tutta l'Italia; e quelli che in Francia rimangono sterili lamenti contro un fatto, sono, da noi, impedimenti efficacissimi a un da farsi.

Non voglio dire però, che con quegli aiuti artifiziali si possa supplire adequatamente a quel grandissimo, anzi unico, delle circostanze, accennato dianzi; non voglio dire che, per essi, la lingua d'una città d'Italia possa diventare italiana di fatto, quanto quella di Parigi è, e va sempre più diventando, lingua francese. Ma è il solo mezzo d'accostarsi, più che sia possibile, a un tal resultato. In mancanza del sole, disse il Franklin, accender le candele.

Ma ecco che, per la terza volta, entravo, senza avvedermene, nell'uno via uno. Fortuna che il foglio m'avverte di finire: giacchè ci vorrebbe troppa faccia tosta per avviarne un altro. Tronco dunque, e in qualche maniera concludo, terminando come ho principiato, col ringraziarla. Poichè que' medesimi ai quali sarebbe facile il darci la cosa di cui abbiamo così gran bisogno, nè l'hanno voluto, nè par che vogliano volere, tanto più dobbiamo esser grati a chi ha superata la difficoltà, e durata volentieri la fatica di procurarcela, almeno in parte, e in una parte importantissima. Ai ringraziamenti vivissimi aggiungo vivissime preghiere per la continuazione del benefizio, e a tutto le sincere proteste dell'alta stima e del profondo rispetto, col quale ho l'onore di dirmele

Devotissimo, obbligatissimo servitore

Alessandro Manzoni.

OSSERVAZIONI

SULLA

MORALE CATTOLICA.

Unum gestit interdum ne ignorata damnetur.
TERTULL., Apol., cap. I.

AVVERTIMENTO.

La seguente operetta fu pubblicata la prima volta col titolo di *Prima Parte*, credendo allora l' autore di poterle far tenèr dietro alcune dissertazioni relative a diversi punti toccati in essa. Ma, alla prova, dovette deporre un tal pensiero, venendogli meno, sia l' importanza o l' opportunità che gli era parso di vedere nelle materie che s' era proposte, sia la capacità di trattarle passabilmente, nemmeno al suo proprio giudizio. Ha però creduto di poter aggiungere a questa seconda sua edizione, col titolo d'Appendice, un discorso scritto da ultimo, intorno a' sistemi che si studiano di fondar la morale sul così detto *principio d' utilità:* argomento al quale non manca, di certo, nè la prima nè la seconda di quelle condizioni.

AL LETTORE.

Questo scritto è destinato a difendere la morale della Chiesa cattolica dall'accuse che le sono fatte nel Cap. CXXVII della Storia delle Repubbliche Italiane del medio evo.

In un luogo di quel capitolo s' intende di provare che questa morale è una cagione di corruttela per l' Italia. Io sono convinto che essa è la sola morale santa e ragionata in ogni sua parte; che ogni corruttela viene anzi dal trasgredirla, dal non conoscerla, o dall' interpretarla alla rovescia; che è impossibile trovare contro di essa un argomento valido: e ho qui esposte le ragioni per le quali ho creduto di poter dimostrare che non lo è alcuno di quelli addotti dall' illustre autore di quella Storia.

Debole, ma sincero apologista d' una morale il di cui fine è l' amore; persuaso che nella benevolenza del fatuo, c' è qualcosa di più nobile e di più eccellente che nell' acutezza d' un gran pensatore; persuaso che il trovare nell' opinioni d' alcuno disparità dalle nostre deve avvertirci di ravvivare per lui i sentimenti di stima e d' affezione, appunto perchè la corrotta nostra inclinazione potrebbe ingiustamente strascinarci ai contrari; se non avrò osservati in quest' opericciola i più scrupolosi riguardi verso l' autore che prendo a confutare, sarà avvenuto certamente contro la mia intenzione. Spero però he non sarà avvenuto; e rifiuto anticipatamente ogni interpretazione meno gentile d' ogni mia parola.

Con tutto ciò, sento che a ogni lavoro di questa sorta s' attacca un non so che d' odioso, che è troppo difficile di levarne affatto. Prendere in mano il libro d' uno scrittore vivente e, a giusta ragione, stimato; ripetere alcune sue proposizioni, esaminarle punto per punto, trovare in tutto che dire, fargli per dir così, il dottore a ogni passo, è una cosa che, a lungo

andare, è quasi impossibile che non lasci una certa impressione di presunzione, e di basso e insistente litigio. Per prevenire questa impressione, non dirò al lettore: vedete se non ho ragione ogni volta che prendo qui a contradire: so e sento che l'aver ragione non basta sempre a giustificare una critica, e soprattutto a nobilitarla. Ma dirò: considerate la natura dell'argomento. Non è questa una discussione speculativa; è una deliberazione: deve condurre, non a ricevere piuttosto alcune nozioni che alcune altre, ma a scegliere un partito; poichè, se la morale che la Chiesa insegna, portasse alla corruttela, converrebbe rigettarla. Questa è la conseguenza che gl'Italiani dovrebbero cavare da quel complesso di ragionamenti. Io credo che un tale effetto sarebbe per i miei connazionali la più grande sventura: quando si senta d'avere sopra una questione di questa sorte un parere ragionato, l'esporlo può essere un dovere: non ci sono doveri ignobili.

Il lettore troverà qualche volta che la confutazione abbraccia più cose che l'articolo confutato: in questo caso, lo prego d'osservare che non intendo d'attribuire all'illustre autore più di quello che abbia espressamente detto; ma ho creduto che l'unica maniera d'arrivare a un resultato utile, fosse di trattare la questione più in generale; e in vece di difendere in un articolo di morale la sola parte controversa, indagare la ragione del tutto; poichè è questo che importa di conoscere, è questo che bisogna interamente ricevere o rifiutare. Ho tenuto tanto più volontieri questo metodo, perchè si veda meglio, che il mio scopo è di stabilire delle verità importanti e che la confutazione è tutta subordinata a questo.

Notare in un'opera di gran mole e di grand'importanza quello che si crede errore, e non far cenno dei pregi che ci si trovano, non sarà forse ingiustizia, ma mi pare almeno scortesia: è rappresentare una cosa che ha molti aspetti, da uno solo, e sfavorevole. Non dovendo citare la *Storia delle Repubbliche Italiane* se non per contradire a una parte di essa, prendo qui l'occasione d'attestare brevemente la mia stima per tant'altre parti d'un'opera, il più piccolo merito della quale sono le laboriose e esatte ricerche, che formano il principale di tant'altre di simil genere; d'un'opera originale sopra una materia già tanto trattata; e originale appunto perchè è trattata come dovrebbero essere tutte le storie, e come pochissime lo sono. Accade troppo spesso di leggere, presso i più lodati storici, descrizioni di lunghi periodi di tempi, e successioni di fatti vari e importanti, senza trovarci quasi altro che la mutazione che questi produssero negl'interessi e nella miserabile politica di pochi uomini: le nazioni erano quasi

escluse dalla storia. L'intento di rappresentare, per quanto si può, in una storia lo stato dell'intera società di cui porta il nome, intento, si direbbe quasi, novo, è stato in questa applicato a una materia vasta e, pur troppo, complicatissima, ma d'una bella e felice proporzione: i fatti sono in essa vicini di tempo e di natura tanto da poterli con chiarezza e senza stento confrontare con le teorie che gli abbracciano tutti; e queste teorie sono assai estese, senza arrivare a quell'indeterminato, che mette bensì lo storico al coperto dalle critiche particolari, perchè rende quasi impossibile il trovare gli errori, ma che lascia il lettore in dubbio se quella che gli è presentata sia un'osservazione vera e importante, o un'ipotesi ingegnosa. Senza ricevere tutte le opinioni dell'illustre autore, e rifiutando espressamente quelle che dissentono dalla fede e dalla morale cattolica, non si può non riconoscere quante parti della politica, della giurisprudenza, dell'economia e della letteratura siano state da lui osservate da un lato spesso novo e interessante, e, ciò che più importa, nobile e generoso; quante verità siano state da lui, per dir così, rimesse in possesso, ch'erano cadute sotto una specie di prescrizione, per l'indolenza o per la bassa connivenza d'altri storici, che discesero troppo spesso a giustificare l'ingiustizia potente, e adularono perfino i sepolcri. Egli ha voluto quasi sempre trasportare la stima pubblica dal bon successo alla giustizia: lo scopo è tanto bello, che è dovere d'ogn'uomo, per quanto poco possa valere il suo suffragio, di dargliela, per far numero, se non altro, in una causa che n'ha sempre avuto, e n'ha più che mai, gran bisogno.

Chi ha fatti studi seri e lunghi sulle Sacre Scritture, fonti inesauste di morale divina, e ha letti con attenzione i gran moralisti cattolici, e ha meditato, con riflessione spassionata, sopra di sè e sopra gli altri, troverà superficiali queste *Osservazioni*; e sono ben lontano dall'appellarmi dal suo giudizio. Le discussioni parziali possono bensì mettere in chiaro qualche punto staccato di verità; ma l'evidenza e la bellezza e la profondità della morale cattolica non si manifestano se non nell'opere, dove si considera in grande la legge divina e l'uomo per cui è fatta. Ivi l'intelletto passa di verità in verità: l'unità della rivelazione è tale che ogni piccola parte diventa una nova conferma del tutto, per la maravigliosa subordinazione che ci si scopre; le cose difficili si spiegano a vicenda, e da molti paradossi resulta un sistema evidente. Ciò che è, e ciò che dovrebb'essere; la miseria e la concupiscenza, e l'idea sempre viva di perfezione e d'ordine che troviamo ugualmente in noi; il bene e il male;

le parole della sapienza divina, e i vani discorsi degli uomini; la gioia vigilante del giusto, i dolori e le consolazioni del pentito, e lo spavento o l'imperturbabilità del malvagio; i trionfi della giustizia, e quelli dell'iniquità; i disegni degli uomini condotti a termine tra mille ostacoli, o fatti andare a voto da un ostacolo impreveduto; la fede che aspetta la promessa, e che sente la vanità di ciò che passa, l'incredulità stessa; tutto si spiega col Vangelo, tutto conferma il Vangelo. La rivelazione d'un passato, di cui l'uomo porta in sè le triste testimonianze, senza averne da sè la tradizione e il segreto, e d'un avvenire, di cui ci restavano solo idee confuse di terrore e di desiderio, è quella che ci rende chiaro il presente che abbiamo sotto gli occhi; i misteri conciliano le contradizioni, e le cose visibili s'intendono per la notizia delle cose invisibili. E più s'esamina questa religione, più si vede che è essa che ha rivelato l'uomo all'uomo, che essa suppone nel suo Fondatore la cognizione la più universale, la più intima, la più profetica d'ogni nostro sentimento. Rileggendo l'opere de' gran moralisti cattolici, e segnatamente i sermoni del Massillon e del Bourdaloue, i Pensieri del Pascal, e i Saggi del Nicole, io sento la piccolezza dell'osservazioni contenute in questo scritto; e sento che vantaggio dava ai due primi l'autorità del sacerdozio, e a tutti il modo generale di trattare la morale, un grand'ingegno, de' lunghi studi, e una vita sempre cristiana.

S'usa una strana ingiustizia con gli apologisti della religione cattolica. Si sarà prestato un orecchio favorevole a ciò che vien detto contro di essa; e quando questi si presentano per rispondere, si sentono dire che la loro causa non è abbastanza interessante, che il mondo ha altro a pensare, che il tempo delle discussioni teologiche è passato. La nostra causa non è interessante! Ah! noi abbiamo la prova del contrario nell'avidità con cui sono sempre state ricevute l'obiezioni che le sono state fatte. Non è interessante! e in tutte le questioni che toccano ciò che l'uomo ha di più serio e di più intimo, essa si presenta così naturalmente, che è più facile respingerla che dimenticarla. Non è interessante! e non c'è secolo in cui essa non abbia monumenti d'una venerazione profonda, d'un amore prodigioso, e d'un odio ardente e infaticabile. Non è interessante! e il voto che lascerebbe nel mondo il levarnela, è tanto immenso e orribile, che i più di quelli che non la vogliono per loro, dicono che conviene lasciarla al popolo, cioè ai nove decimi del genere umano. La nostra causa non è interessante! e si tratta di decidere se una morale professata da

milioni d'uomini, e proposta a tutti gli uomini, deva essere abbondonata, o conosciuta meglio, e seguita più e più fedelmente.

Si crede da molti che questa noncuranza sia il frutto d'una lunga discussione, e d'una civilizzazione avanzata; che sia per la religione l'ultimo e più terribile nemico, venuto, nella pienezza de' tempi, a compire la sua sconfitta, e a godere del trionfo preparato da tante battaglie; e in vece questo nemico è il primo ch'essa incontrò nella sua maravigliosa carriera. Al suo apparire, fu accolta dagli scherni del mondo; si principiò dal crederla indegna d'esame. Gli apostoli, nell'estasi tranquilla dello Spirito, rivelano quelle verità che diverranno la meditazione, la consolazione e la luce de' più alti intelletti, gettano i fondamenti d'una civilizzazione che diventerà europea, che diventerà universale; e sono chiamati ubbriachi [1]. San Paolo fa sentire nell'Areopago le parole di quella sapienza, che ha rese tanto superiori le donnicciole cristiane ai saggi del gentilesimo; e i saggi gli rispondono che lo sentiranno un'altra volta [2]. Credevano d'avere per allora cose più importanti da meditare, che Dio e l'uomo, il peccato e la redenzione. Se questo antico nemico sussiste tuttora, è perchè non fu promesso alla Chiesa che distruggerebbe tutti i suoi nemici, ma che non sarebbe distrutta da alcuno.

Parlare di dommi, di riti, di sacramenti, per combattere la fede, si chiama filosofia; parlarne per difenderla, si chiama entrare in teologia, voler fare l'ascetico, il predicatore; si pretende che la discussione prenda allora un carattere meschino e pedantesco. Eppure non si può difendere la religione, senza discutere le questioni poste da chi l'accusa, senza mostrare l'importanza e la ragionevolezza di ciò che forma la sua essenza. Volendo parlare di cristianesimo, bisogna pur risolversi a non lasciar da parte i dommi, i riti, i sacramenti. Che dico? perchè ci vergogneremo di confessare quelle cose in cui è riposta la nostra speranza? perchè non renderemo testimonianza, nel tempo d'una gioventù che passa, e d'un vigore che ci abbandona, a ciò che invocheremo nel momento della separazione e del terrore?

Ma ecco che, senza avvedermene, entravo a difender me stesso contro delle censure avvenire, e che forse non verranno. Cadrei in un orgoglio

1 *Alii autem irridentes dicebant: quia musto pleni sunt isti.* Act. Apost. II, 13.

2 *Quidam quidem irridebant, quidam vero dixerunt: audiemus te de hoc iterum.* Act. Apost. XVII, 32.

ridicolo, se cercassi di trasportare a quest' opericciola l' interesse che si deve alla causa per cui è intrapresa.

Spero d'averla scritta con rette intenzioni, e la pubblico con la tranquillità di chi è persuaso che l'uomo può aver qualche volta il dovere di parlare per la verità, ma non mai quello di farla trionfare.

AVVERTENZA.

Si riportano nel testo originale tanto i passi della Storia delle Repubbliche Italiane al cap. CXXVII, vol. XVI, ai quali si riferiscono l' osservazioni, quanto l' altre citazioni francesi; non avendo oramai questa lingua più bisogno di traduzione in Italia. I passi delle Scritture, o d' opere latine si citano tradotti, mettendo i testi a piè di pagina.

OSSERVAZIONI

SULLA MORALE CATTOLICA.

CAPITOLO PRIMO.

SULLA UNITÀ DI FEDE.

L'unité de foi, qui ne peut résulter que d'un asservissement absolu de la raison à la croyance, et qui en conséquence ne se trouve dans aucune autre religion au même degré que dans la catholique, lie bien tous les membres de cette Église à recevoir les mêmes dogmes, à se soumettre aux mêmes décisions, à se former par les mêmes enseignemens.

Hist. des Répub. It., t. XVI, p. 410.

Che l'unità della fede si trovi nel più alto grado, o piuttosto assolutamente, nella Chiesa cattolica, è questo un carattere evangelico di cui essa si vanta; poichè non ha inventata quest'unità, ma l'ha ricevuta; e, tralasciando tanti luoghi delle Scritture dov'essa è insegnata, ne riporterò due, in cui si trova non solo la cosa, ma la parola. San Paolo nell'Epistola agli Efesi, dice espressamente: *Una è la fede* [1]; e dopo avere enumerati vari doni e ufizi che sono nella Chiesa, stabilisce per fine di essi *l'unità della fede, e della cognizione del Figliolo di Dio* [2].

L'illustre autore non adduce gli argomenti per cui l'unità della fede non deva poter resultare che dalla schiavitù assoluta della ragione alla credenza. Se la cosa fosse così, non si potrebbero conciliare i passi

1 *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.* Ad Ephes. IV, 5.

2 *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei.* Ibid. 13.

citati dianzi, con quell' altre parole del medesimo apostolo: *il razionale vostro culto* [1]. Ma non solo si conciliano; si spiegano anzi, e si confermano a vicenda.

Certo, la fede include la sommissione della ragione: questa sommissione è voluta dalla ragione stessa, la quale riconoscendo incontrastabili certi principj, è posta nell' alternativa, o di credere alcune conseguenze necessarie, che non comprende, o di rinunziare ai principj. Avendo riconosciuto che la Religione Cristiana è rivelata da Dio, non può più mettere in dubbio alcuna parte della rivelazione; il dubbio sarebbe non solo irreligioso, ma assurdo. Supponendo, per un momento, che l'unità della fede non fosse espressa nelle Scritture, la ragione che ha ricevuta la fede deve adottarne l'unità: non ha più bisogno per questo di sottomettersi alla credenza; ci deve arrivare per una necessità logica.

La fede sta nell' assentimento dato alle cose rivelate, come rivelate da Dio. Suppongo che l'autore, scrivendo questa parola *fede*, le ha applicata quest' idea, perchè è impossibile applicargliene un' altra. Ora, repugna alla ragione che Dio riveli cose contrarie tra di loro; se la verità è una, la fede dev' esserlo ugualmente, perchè sia fondata sulla verità. La connessione di quest' idee è chiaramente accennata nel testo già citato in parte: *Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo.* Dall' unità di Dio resulta necessariamente l'unità della fede, e da questa l'unità del culto essenziale. Bacone mostrò di tenere questa per una verità fondamentale, dove disse: *Tra gli attributi del vero Dio si pone che è un Dio geloso: onde il suo culto non soffre nè mescolanza, nè compagnia* [2].

L' idee di fede e di pluralità sono così contradittorie, che il linguaggio stesso pare che repugni a significare la loro unione; poichè si dirà bene le diverse religioni, opinioni, credenze religiose, ma non già le diverse fedi. Per religione s'intende un corpo di tradizioni, di precetti, di riti; e si vede assai bene come ce ne possa essere più d' una. Così nelle opinioni si considera piuttosto la persuasione di chi crede, che la verità delle cose credute. Ma per fede s'intende persuasione fondata sulla rivelazione divina; e benchè popoli di vario culto credano che l'opinione loro abbia questo fondamento, il linguaggio ricusa l'espressione che significherebbe la coesistenza di rivelazioni diverse, perchè la ragione la

1 *Rationabile obsequium vestrum.* Ad Rom. XII, 1.

2 *Inter attributa autem veri Dei ponitur quod sit Deus zelotypus; itaque cultus ejus non fert mixturam, nec consortium.* Franc. Baconis, Sermones Fideles III: De unitate Ecclesiæ.

riconosce impossibile. Molti di diversa religione possono credere di possedere la fede; ma un uomo non può ammettere che questi molti la possiedano. Se questa fosse una sofisticheria grammaticale, vaglia per tale, bastando l' argomento semplicissimo col quale s'è provato che l'unità della fede non suppone altro assoggettamento della ragione, che alle leggi del raziocinio.

Non voglio certamente dire con ciò, che la fede stessa consista in una semplice persuasione della mente: essa è anche un'adesione dell'animo; e perciò dalla Chiesa è chiamata virtù. Questa qualità le è contrastata dal Voltaire [1], in un breve dialogo dove la bassa e iraconda scurrilità del titolo stesso indica tutt'altro che quella tranquillità d'animo con cui si devono pure esaminare le questioni filosofiche. *Un honnête homme* sostiene, contro *un excrément de théologie*, che la fede non è punto una virtù, con questo argomento: *Est-ce vertu de croire? ou ce que tu crois te semble vrai, et en ce cas il n'y a nul mérite à le croire; ou il te semble faux, et alors il est impossible que tu le croyes.*

È difficile d' osservare più superficialmente di quello che abbia qui fatto il Voltaire. Per escludere dalla fede ogni cooperazione della volontà, egli non considera nel credere se non l'operazione della mente, che riconosce vera o non vera una cosa; riguarda quest' operazione come necessitata dalle prove, non ammettendo altro a determinarla, che le prove stesse; considera insomma la mente come un istrumento, per così dire, passivo, su di cui le probabilità operano la persuasione o la non credenza: come se la Chiesa dicesse che la fede è una virtù dell'intelletto. È una virtù nell'uomo; e per vedere come sia tale, bisogna osservare la parte che hanno tutte le facoltà dell'uomo nel riceverla o nel rigettarla. Il Voltaire lascia fuori due elementi importantissimi: l'atto della volontà, che determina la mente all'esame, e la disposizione del core, che influisce tanto nell'ammettere o nel rigettare i motivi di credibilità, e quindi nel credere. In quanto al primo, le verità della fede sono in tante parti così opposte all'orgoglio e agli appetiti sensuali, che l'animo sente un certo timore e una certa avversione per esse, e cerca di distrarsene; tende insomma ad allontanarsi da quelle ricerche che lo condurrebbero a scoperte che non desidera. Ognuno può riconoscere in sè questa disposizione, riflettendo all'estrema attività della mente nell'andare in cerca d'oggetti diversi, per occupare l'attenzione, quando un'idea tormentosa se ne sia impadronita. La volontà di metter l'animo in uno stato piacevole influisce su queste operazioni in una maniera

1 *Dictionn. philosoph.*, art. *Vertu.*

così manifesta, che quando ci si presenta un'idea che riconosciamo importante, ma sulla quale non ci piace di fermarci, ci accade spesso di dire a noi stessi: non ci voglio pensare; e lo diciamo, quantunque convinti che questo non pensarci ci potrà cagionar de' guai nell'avvenire; tanto è allora in noi il desiderio di schivare un sentimento penoso nel momento presente. Questa mi pare una delle ragioni della voga che hanno avuta, e hanno in parte ancora, gli scritti che combattono la religione col ridicolo. Secondano una disposizione comune degli uomini, associando a idee gravi e importune una serie d'idee opposte e svaganti. Posta quest'inclinazione dell'animo, la volontà esercita un atto difficile di virtù, applicandolo all'esame delle verità religiose; e il solo determinarsi a un tale esame suppone non solo un'impressione ricevuta di probabilità, ma un timore santo de' giudizi divini, e un amore di quelle verità, il quale superi o combatta almeno l'inclinazioni terrestri.

Che poi l'amore o l'avversione alle cose proposte da credersi influisca potentemente sulla maniera d'esaminarle, sull'ammetterne o sul rigettarne le prove, è una verità attestata dall'esperienza più comune. Si sparga una notizia in una città che abbia la disgrazia d'esser divisa in partiti; essa è creduta da alcuni, discreduta da altri, a norma degl'interessi e delle passioni. Il timore opera, al pari del desiderio, sulla credenza, portando talvolta a negar fede alle cose minacciate, e talvolta a prestargliene più di quello che si meritino; la qual cosa avviene spesso quando si presenti un mezzo di sfuggirle[1]. Quindi sono

1 Mi pare che a torto G. G. Rousseau (*Émile, liv. II*) rida di coloro che ammirano il coraggio d'Alessandro nel bere la medicina presentatagli dal medico Filippo, dopo aver ricevuta una lettera di Parmenione, che l'avvertiva di guardarsi dal medico, come indotto, con doni e con promesse, da Dario a levargli la vita. Racconta che, essendo questa storia detta su da un ragazzo, a un desinare di molte persone, e i più biasimando quell'azione come temeraria, altri ammirandola in vece come coraggiosa, lui aveva detto che se ci fosse entrata anche un'ombra di coraggio, essa non sarebbe stata, al parer suo, altro che una stravaganza. Concordando tutti ch'era una stravaganza, egli stava per riscaldarsi e per rispondere, quando una donna, che gli era vicina, gli disse all'orecchio: *Tais-toi, Jean-Jacques; ils ne t'entendront pas.* Que' signori non ebbero dunque la spiegazione: Rousseau la dà ai lettori, ma con quel tono sdegnoso e enfatico, che prende troppo spesso, principalmente in quel libro, dove alle volte pare che voglia persuadere i lettori, che non ne crede alcuno degno di sentire la verità, nè capace d'intenderla, e ostenta di voler far indovinare quello che poteva esser detto bonamente e amichevolmente. Ecco le sue parole: *Quelques lecteurs, mécontents du tais-toi*, Jean-Jacques, *demanderont, je le prévois, ce que je trouve enfin de si beau dans l'action d'Alexandre. Infortunés! s'il faut vous le dire, comment le comprendrez-vous?*

così comuni quell'espressioni: *esaminare di bona fede, giudicare senza prevenzione*, *spassionatamente*, *non farsi illusione*, e altre simili, le quali significano la libertà del giudizio dalle passioni. La forza d'animo, che mantiene questa libertà, è senza dubbio una disposizione virtuosa: essa nasce da un amore della verità, independente dal piacere, o dal dispiacere che ne può venire al senso. Si vede quindi quanto sapientemente alla fede sia dato il nome di virtù. Siccome poi la mente umana non sarebbe arrivata da sè a scoprire molte verità della religione, se Dio non le avesse rivelate; e siccome la nostra volontà corrotta non ha da sè quella forza di cui s'è parlato; così la fede è chiamata dalla Chiesa e una virtù e un dono di Dio.

Tornando da questa lunga digressione al passo che stiamo esaminando, confesso di non intendere chiaramente il senso di quella proposizione: che l'unità di fede non si trova in alcun'altra religione allo stesso grado che nella cattolica. Come ci possono essere diversi gradi nell'unità di fede, il più e il meno in un'unità qualunque? O quest'altre religioni propongono come vera la loro fede, e devono insegnare che è vera essa sola; o ammettono che qualche altra lo possa essere; e come possono chiamar fede la loro, che in fatto è un vero dubbio? Ogni volta che una di queste religioni s'avvicina al principio dell'unità, cioè quando

C'est qu'Alexandre croyoit à la vertu; c'est qu'il y croyoit sur sa tête, sur sa propre vie; c'est que sa grande ame étoit faite pour y croire. Ô que cette médecine avalée étoit une belle profession de foi! Non, jamais mortel n'en fit une si sublime. Con tutto ciò mi pare che il coraggio sia appunto ciò che spicca in quell'azione. Credere alla virtù non bastava in un tal caso; bisognava credere alla virtù del medico Filippo; e, per crederci in quel momento, senza esitare, bisognava richiamare alla mente, e rivedere, in compendio e pacatamente, le prove della sua fedeltà, e rimaner convinto che bastavano a levare ogni probabilità all'attentato; bisognava avere un animo tale, che l'idea d'un possibile avvelenamento non lo disturbasse dal fare, in una tal maniera, un tale giudizio; in somma aver coraggio. Il sentimento che porta il timoroso a ingrandire o a immaginarsi il pericolo, è quello stesso che lo fa fuggire dal pericolo reale, cioè un'apprensione della morte e del dolore corporale, che s'impadronisce delle sue facoltà, e leva la tranquillità alla mente. Il conservare questa tranquillità in faccia al pericolo o vero o supponibile, è l'effetto del coraggio. Se Alessandro avesse creduto probabile che Filippo volesse avvelenarlo nella medicina, sarebbe stata senza dubbio una stravagante temerità il prenderla; ma quella lettera venuta alle mani d'un uomo pusillanime, fosse pure stato fino allora persuasissimo della virtù del medico, l'avrebbe messo in una tale angustia e perplessità, che non avrebbe ragionato, ma sarebbe stato con violenza portato a schivare il rischio a ogni modo: avrebbe prese informazioni, fatto arrestare a bon conto il medico, e esaminare la medicina; avrebbe in somma fatto tutt'altro che inghiottirsela.

esclude ogni dottrina opposta alla sua, ciò accade perchè in quella religione si sente allora vivamente che è assurdo il dir vera una proposizione, e non rigettare ciò che la contradice. E ogni volta che s'allontana da quel principio, ciò accade perchè, non sentendosi certi della propria fede, s'accorda agli altri ciò che si chiede per sè, la facoltà di chiamar fede ciò che non importa la condizione del credere. È la transazione della falsa madre del giudizio di Salomone: *Non sia nè tuo, nè mio; ma si divida*[1]. Ma non ci sono mezze fedi vere, più di quello che ci siano mezzi bambini vivi.

Infatti, nè l'illustre autore indica quale sia il grado dell'unità di fede, fino al quale la ragione deva arrivare; nè è possibile l'indicarlo, giacchè l'assunto sarebbe contraddittorio. Dire che la ragione deva assoggettarsi alla fede, ma in un certo grado, qualunque sia, è dichiarare la fede infallibile insieme, e bugiarda. Infallibile, in quanto, per sè, e come fede, può legittimamente richiedere un assoggettamento qualunque della ragione: bugiarda, in quanto, richiedendo un assoggettamento che la ragione può legittimamente limitare, ridurre a un certo grado, e fargli, dirò così, la tara, afferma più di quello che gli si deva credere.

Il non essere la Chiesa cattolica soggetta alle fluttuazioni accennate sopra; il trovarsi in essa, non un maggiore o minor grado d'unità di fede, ma l'unità della fede; questo dirsi e poter essere immutabile, è un carattere doppiamente essenziale della verità de' suoi insegnamenti. È la condizione necessaria della ragione, come della fede; due doni d'un solo e stesso Dio; la distinzione e la concordia de' quali è divinamente espressa nelle parole già citate dell'Apostolo: *il razionale vostro culto*.

[1] *Nec mihi, nec tibi sit; sed dividatur.* III Reg. III, 26.

CAPITOLO II.

SULLA DIVERSA INFLUENZA DELLA RELIGIONE CATTOLICA, SECONDO I LUOGHI E I TEMPI.

Toutefois l'influence de la religion catholique n'est point la même en tout tems et en tout lieu; elle a opéré fort différemment en France et en Allemagne de ce qu'elle a fait en Italie et en Espagne...... Les observations que nous serons appelés à faire sur la religion de l'Italie ou de l'Espagne pendant les trois derniers siècles, ne doivent point s'appliquer à toute l'Eglise catholique... pag. 410.

Per dilucidare questo punto, il quale, come si vedrà, non è qui d'un'importanza meramente storica, è necessario rammentare il disegno del cap. CXXVII, del quale osserviamo una parte. Esso è espresso nell'intitolazione del capitolo medesimo: *Quelles sont les causes qui ont changé le caractère des Italiens, depuis l'asservissement de leurs républiques.* E se ne assegnano quattro: la prima, e la sola di cui mi propongo di ragionare, è la religione. L'autore, entrando a spiegare la parte che questa ebbe, secondo lui, nel produrre un tal cambiamento, si fa un'obiezione dell'unità della fede; poichè, *vincolando essa*, come dice benissimo, *tutti i membri della religione cattolica a ricevere gli stessi dommi, a sottomettersi alle stesse decisioni, a formarsi con gli stessi insegnamenti*, pare che questa religione deva essere piuttosto una cagione d'uniformità tra i vari popoli che la professano, che di differenze. *Ciò non ostante*, soggiunge, *l'influenza della religione cattolica non è la stessa in ogni tempo e in ogni luogo; essa ha operato diversamente in Francia e in Germania, che in Italia e in Spagna.*

Per indurre una diversità d'influenza, non ostante l'unità della fede mantenuta da tutti i cattolici, io credo che non si possano trovare cagioni che di tre sorte.

I. Leggi o consuetudini disciplinari, le quali non sono parte della fede.

II. Alterazioni insensibili e parziali della dottrina, o inesecuzioni e violazioni della disciplina essenziale e universale, le quali, lasciando intatto in teoria il principio dell'unità, possono portare una nazione o una frazione di essa, per lungo tempo o per intervalli, con maliziosa cognizione di causa o ignorantemente, a operare e parlare in fatto, come se avesse rinunziato all'unità.

III. Circostanze particolari di storia, di coltura, d'interessi, di clima, non legate direttamente con la religione, ma così legate con gli uomini

che la professano, che l'influenza della religione resta da esse o bilanciata o elisa o impedita o facilitata, più presso gli uni che presso gli altri.

Se l'illustre autore avesse cercate in queste tre classi le cause particolari degli effetti diversi e speciali, che asserisce aver la religione prodotti in Italia, io mi sarei guardato bene d'entrare in una tale questione; perchè, o le sue ragioni mi sarebbero parse concludenti, e avrei goduto d'imparare, come m'è accaduto in tant'altre parti di questa Storia; o non m'avrebbero persuaso, e sarebbe stato uno di que' casi ne' quali avrei creduto che il silenzio fosse migliore della dimostrazione. Ma siccome quelle cose che s'assegnano da lui come cagioni di dannosa influenza sugl'Italiani, sono la più parte, non usi nè opinioni particolari a loro, ma massime morali, o prescrizioni ecclesiastiche venerate e tenute da tutti i cattolici, in Francia e in Germania non meno che in Italia e in Spagna; così chi le condannasse verrebbe a condannare la fede cattolica: conseguenza che troppo importa di prevenire.

L'autore stesso, nominando a varie riprese, nel corso delle sue riflessioni, semplicemente la Chiesa, lascia dubitare se intenda d'attribuire ad essa le dottrine che censura, o se voglia dire: la Chiesa in Italia. Verificare il preciso senso delle sue parole in questo caso, non è cosa possibile, nè utile; onde io mi restringerò a dimostrare l'universalità e la ragionevolezza di quelle massime e di quelle prescrizioni censurate da lui, che sono cattoliche.

Citerò spesso scrittori francesi, non solo per la loro decisa superiorità in queste materie, ma perchè la loro autorità serve mirabilmente a far vedere che queste non sono dottrine particolari all'Italia; e che la Francia non differisce da essa in ciò, fuor che nell'avere avuto uomini che le hanno più eloquentemente, cioè più ragionatamente, sostenute e difese.

La più splendida prova poi dell'universalità di queste massime morali sarà tratta dalle Scritture, dove sono per lo più letteralmente; dimanierachè si può affermar francamente, che non sono, nè possono essere controverse da de' cattolici di nessuna nazione.

Le prescrizioni della Chiesa riguardanti la morale si possono dividere in due classi, cioè:

Decisioni di punti di morale, con le quali la Chiesa attesta che la morale confidatale da Cristo è quella, e non un'altra che si voglia fare adottare: decisioni, alle quali i fedeli hanno obbligo d'aderire; ovvero:

Leggi per regolare, nelle parti essenziali, l'uso dell'autorità conferita ugualmente alla Chiesa dal suo Fondatore, d'applicare gli aiuti e i rimedi spirituali, che hanno tutti origine da Lui.

Per l'une e per l'altre si può chiamare in testimonio qualunque cattolico di Francia e di Germania, con la certezza di sentirlo rispondere che sono in vigore sià nell'una, sia nell'altra nazione. Si citerà, dove occorra, il Concilio di Trento, come il più recente e il più parlante testimonio di questa uniformità di dottrina: uniformità legata dommaticamente e logicamente, come dev'essere, con la perpetuità di essa.

Le Concile de Trente, dice l'illustre autore, *travailla avec autant d'ardeur à réformer la discipline de l'Église, qu'à empêcher toute réforme dans ses croyances et ses enseignemens*[1]. Nessun cattolico potrà esprimere con più precisione e con più forza la fermezza de' Padri di quel concilio nel rigettare ogni riforma nella fede. Cosa (giova ripeterlo) contraddittoria, e quindi impossibile, non meno che empia; poichè equivale a rinnegare la stessa identica autorità di cui si fa uso; equivale a dire: credete a me, che non credo a me; v'insegno una verità, riservandomi ad avvertirvi, a miglior tempo, che è un errore, come fo, in questo momento, con quella che v'ho data altre volte per verità.

Ora, a Trento sedettero vescovi di quelle quattro nazioni; e come c'erano andati con la testimonianza delle loro chiese sui punti controversi di fede e di morale, ne partirono con la testimonianza della Chiesa universale. D'allora in poi il concilio di Trento fu specialmente il punto a cui ricorsero tutti i cattolici; e, per provare la fede di tutti i secoli, consegnata e sparsa in tanti concili, non ebbero, in moltissime questioni, a far altro che citare quel concilio che l'aveva riprodotta, e per così dire riepilogata. Il gran Bossuet lo pose per fondamento alla sua *Esposizione della fede cattolica*, per attestare i punti di morale e di disciplina essenziale, alcuni dei quali, censurati nel Capitolo sul quale sono fatte le presenti osservazioni, lo erano pure a' suoi tempi, benchè con argomenti affatto diversi.

E nella sua corrispondenza col Leibnitz, lo stesso Bossuet rigetta sempre come non ammissibile la proposizione di riesaminare le decisioni del concilio di Trento. *Je voudrois bien seulement vous supplier de me dire . . . . si vous pouvez douter que les décrets du Concile de Trente soient autant reçus en France et en Allemagne parmi les catholiques, qu'en Espagne et en Italie, en ce qui regarde la Foi; et si vous avez jamais ouï un seul catholique, qui se crût libre à recevoir, ou à ne pas recevoir la Foi de ce Concile*[2]. Ora, i decreti del Concilio di

1 *Hist. des Répub. It.* T. XVI, pag. 183.

2 *Lettre à M. Leibnitz*, du 10 janvier 1692. *OEuvres posthumes de Bossuet.* T. I, pag. 349.

Trento riguardanti la morale, che saranno citati in queste osservazioni, sono sopra punti che, per consenso di tutti i cattolici, fanno parte della fede.

In quanto agli abusi e agli errori popolari, importa d'accennare, una volta per sempre, che non sono imputabili alla Chiesa, la quale non gli ha nè sanciti, nè approvati. Ho fiducia di provare, che non sono conseguenze legittime nè del domma nè della morale della Chiesa. Se alcuni le hanno dedotte da essa, la Chiesa non può prevenire tutti i paralogismi, nè distruggere la logica delle passioni. Quando però mi parrà che questi mali siano minori in realtà che in pittura, io non lascerò di farlo osservare; ma solamente per la giustificazione della Chiesa, sulla quale se ne vuol far ricadere il biasimo. Se alcuno vorrà credere che questi inconvenienti siano particolari all'Italia, io non m'affaticherò per levargli una tale opinione. S'avverta però che le citazioni degli scrittori francesi verranno in molte parti a provare incidentemente il fatto contrario; poichè si vedrà che, nello stabilire le verità cattoliche, hanno combattuti quegli errori e quelle illusioni, come esistenti in Francia. Così non fosse! perchè può mai per un cristiano diventare una consolazione dell'orgoglio nazionale il vedere la Chiesa meno bella in qualunque parte del mondo?

Dovunque sono i fedeli retti, illuminati, irreprensibili, sono la nostra gloria: dobbiamo farne i nostri esemplari, sè non vogliamo che siano un giorno la nostra condanna.

CAPITOLO III.

SULLA DISTINZIONE DI FILOSOFIA MORALE E DI TEOLOGIA.

Il y a sans doute une liaison intime entre la religion et la morale, et tout honnête homme doit reconnoître que le plus noble hommage que la créature puisse rendre à son Créateur, c'est de s'élever à lui par ses vertus. Cependant la philosophie morale est une science absolument distincte de la théologie; elle a ses bases dans la raison et dans la conscience, elle porte avec elle sa propre conviction; et après avoir développé l'esprit par la recherche de ses principes, elle satisfait le cœur par la découverte de ce qui est vraiment beau, juste et convenable. L'Église s'empara de la morale, comme étant purement de son domaine...... pag. 413.

Quando Gesù Cristo disse agli Apostoli: *Istruite tutte le genti... insegnando loro d'osservare tutto quello che v'ho comandato*[1], ingiunse espressamente alla Chiesa d'impadronirsi della morale.

Certo gli uomini hanno, indipendentemente dalla religione, dell'idee intorno al giusto e all'ingiusto, le quali costituiscono una scienza morale. Ma questa scienza è completa? È cosa ragionevole il contentarsene? L'essere distinta dalla teologia è una condizione della morale, o un'imperfezione di essa? Ecco la questione: enunciarla è lo stesso che scioglierla. Perchè, finalmente, è appunto questa scienza imperfetta, varia, in tante parti oscura, mancante di cognizioni importantissime intorno a Dio e, per conseguenza, intorno all'uomo e all'estensione della legge morale; intorno alla cagione della repugnanza che l'uomo prova troppo spesso nell'osservare anche la parte di essa, che pur conosce e riconosce; intorno agli aiuti che gli sono necessari per adempirla interamente; è questa scienza, che Gesù Cristo pretese di riformare, quando prescrisse l'azioni e i motivi, quando regolò i sentimenti, le parole e i desidèri; quando ridusse ogni amore e ogni odio a de' princìpi che dichiarò eterni, infallibili, unici e universali. Egli unì allora la filosofia morale alla teologia; toccava alla Chiesa a separarle?

Di che tratta la filosofia morale? Del dovere in genere e de' vari doveri in particolare; della virtù e del vizio; della relazione dell'una e dell'altro con la felicità o l'infelicità; vuole insomma dirigere la nostra volontà e negl'intenti e, conseguentemente, nelle deliberazioni. E

[1] *Euntes ergo docete omnes gentes...... docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.* Matth. XXVIII, 19, 20.

la morale teologica ha forse un altro scopo? può averlo? Se dunque hanno per oggetto lo stesso ordine di verità, per applicarle, nella pratica, allo stesso ordine di fatti, come saranno due scienze diverse? Non è egli vero che dove discordano, una dev'essere falsa? e che dove dicono lo stesso, sono una scienza sola? È evidente che non si può prescindere dal Vangelo nelle questioni morali: bisogna o rigettarlo, o metterlo per fondamento. Non possiamo fare un passo, che non ci si pari davanti: si può far le viste di non accorgersene, si può schivarlo senza urtarlo di fronte; non essere con lui, senza essere contro di lui; si può, dico, in parole, ma non in fatto.

Io so che questa distinzione o, per parlare più esattamente, quest'antitesi di filosofia morale e di teologia è ricevuta comunemente; che con essa si sciolgono tante difficoltà, e si conciliano tanti dispareri; ma senza cercare se essa medesima si concilii con la logica. So anche che altri uomini distinti l'hanno adottata, anzi ci hanno fondata sopra una parte de' loro sistemi. Ne prenderò un esempio da un uomo e da un libro tutt'altro che volgari: *Comme dans cet ouvrage je ne suis point théologien, mais écrivain politique, il pourroit y avoir des choses qui ne seroient entièrement vraies que dans une façon de penser humaine, n'ayant point été considerées dans le rapport avec des vérités plus sublimes* [1]. Ma per essere del Montesquieu, questa frase non è meno priva di senso. Poichè, se queste cose saranno interamente vere in un modo di pensare umano, saranno vere in qualunque modo di pensare. Questa contradizione che si suppone possibile con delle verità più sublimi, o non esisterà, o, se esiste, farà che quelle cose non siano interamente vere. Se hanno una relazione con delle verità più sublimi, questa relazione è la prima cosa da esaminarsi; poichè qual è il criterio della verità che si cerca, se non la verità nota? O forse che le verità perdono la loro attitudine e il loro diritto, quando sono sublimi? Il sofisma sul quale è fondata questa protesta, come tant'altre simili, era già stato svelato, mezzo secolo prima, da un osservatore profondo e sottile del cuore umano, il Nicole. Esaminando il valore di quelle parole tanto frequentemente usate: *umanamente parlando*, egli dice: *Il semble, à nous entendre parler, qu'il y ait comme trois classes de sentimens, les uns justes, les autres injustes, et les autres humains; et trois classes de jugemens, les uns vrais, les autres faux, et les autres humains... Cependant il n'en est pas ainsi. Tout jugement est ou vrai ou faux, tout sentiment est ou juste ou injuste; et il faut nécessairement*

1 *Esprit des Loix*, liv. XXIV, chap. I.

que ceux que nous appellons jugemens et sentimens humains se réduisent à l'une ou à l'autre de ces classes[1]. Il Nicole ha poi egregiamente messo in chiaro il motivo per cui si ragiona in quella strana maniera. Si dice che una massima è umanamente vera, perchè non si può, come si vorrebbe, chiamarla vera semplicemente. Non le si attribuisce che una verità relativa; ma per dedurne delle conseguenze che non convengono se non alla verità assoluta. Quest'espressione significa dunque: io sento che la massima di cui ho bisogno, è opposta alla religione: contradire alla religione, non voglio; abbandonare la massima, nemmeno: non potendo farle concordare logicamente, mi servo d'un termine che lascia intatta la questione in astratto, per scioglierla in fatto secondo i miei desidèri. Perchè non si dice mai: *secondo il sistema tolemaico*, *secondo la chimica antica?* Perchè in queste cose nessuno si crea il bisogno d'ingannar sè medesimo.

Ma, senza arrogarsi di fare un giudizio sopra Montesquieu, si può credere che l'uso di queste espressioni, comune, in quel tempo, a tanti scrittori, non sia venuto da un errore d'intelletto.

La religione cattolica era allora in Francia sostenuta dalla forza. Ora per una legge, che *durerà quanto il mondo lontana*, la forza fa nascere l'astuzia per combatterla[2]; e quegli scrittori che desideravano abbattere la religione senza compromettersi, non dicevano che fosse falsa, ma cercavano di stabilire de' principi incompatibili con essa, e

[1] *Danger des entretiens des hommes*, I.ère partie, chap. V.

[2] Il lettore intenderà che la parola *legge* è qui impiegata a significare, non ciò che si deve fare, ma ciò che gli uomini, generalmente parlando (se non sono sostenuti da un principio e da una forza soprannaturale), fanno così certamente, come se ci fossero astretti da una legge. Una splendida eccezione a questa sono i primi cristiani, i quali, in faccia alla persecuzione, seppero unire, in un grado mirabile, sincerità, pazienza e resistenza.

Che sapienza divina nel precetto di fuggire dalle persecuzioni! Siccome non si poteva uscirne che con la morte o con l'apostasia, così l'uomo non doveva esporsi a una prova tanto superiore alle sue forze; ma doveva sostenerla, quando fosse inevitabile. Non si sarebbe potuto immaginare un disegno che, secondo la prudenza mondana, desse meno speranza di riuscita, di quello che escludeva i vantaggi dell'audacia e quelli della destrezza, i vantaggi che vengono dal transigere, dal pigliar tempo, dall'ingannare chi vuole opprimere. La regola del cristianesimo non lasciava a' suoi difensori, quand'erano in presenza del nemico, altra scelta che quella di morire senza fargli danno. Certo, ogni saggio mondano avrebbe pronosticato che una tale religione, doveva rovinare infallibilmente e in poco tempo, meno che i suoi partigiani, avendo imparato subito, a loro spese, a conoscere un po' più gli uomini, non cambiassero il metodo di propagarla. Il mirabile è che si stabilì e si diffuse con la fedeltà a quelle prescrizioni.

sostenevano che questi princìpi ne erano indipendenti. Non s' arrischiando di demolire pubblicamente l' edifizio del Cristianesimo, gl' innalzavano accanto un altro edifizio, che, secondo loro, doveva farlo cadere [1].

Ma questa filosofia morale ha *le sue basi nella ragione e nella coscienza; porta con sè il suo proprio convincimento; e dopo avere sviluppato lo spirito con la ricerca de' principi, appaga il core con la scoperta di ciò che è veramente bello, giusto e conveniente.*

E cos' ha fondato, da sè, su queste basi? Ha prodotto un convincimento unanime e perpetuo? La sua ricerca de' principi è riuscita a un solo e inconcusso ritrovato? Le sue scoperte del bello, del giusto e del conveniente sono anch' esse concordi? E appagano il core davvero? Se è così, può essere distinta dalla teologia: non ne ha più bisogno; o, per dir meglio, sarà la teologia stessa.

Ma se ha variato e varia secondo i luoghi e i tempi, non si potrà opporla alla morale cattolica, che è una. Sarà lecito domandare, prima di tutto, quale sia questa filosofia morale, di cui s' intende parlare; giacchè è indubitato che ce ne sono molte.

Ci sono due cose principali nella morale, il principio, e le regole delle azioni, che ne sono l' applicazione: la storia della morale, sia come dottrina popolare, sia come scienza, presenta, e nell' uno e nell' altre, la più mostruosa varietà.

In quanto alle regole basta, per convincersene, rammentarsi gli assurdi sistemi di morale pratica che sono stati tenuti da nazioni intere. Il Locke, volendo provare che non ci sono regole di morale innate, e impresse naturalmente nell' anima degli uomini, ne ha citati esempi in gran quantità [2]. Egli è andato a cercarne la maggior parte tra i

1 Questo capitolo era già steso quando seppi che la stessa questione era stata recentemente discussa da un rispettabilissimo apologista della religione (Analisi ragionata de' sistemi e de' fondamenti dell' ateismo e dell' incredulità. Dissertazione VI, cap. II). Nondimeno ho creduto bene di lasciarlo tale quale, non importando di trattar cose nove, ma cose opportune; e sono sempre tali quelle che riguardano un punto contrastato posteriormente da uno scrittore distinto.

2 *Saggio sull' intelletto*, lib. I, cap. II. Dopo il Locke, si volle, da questi fatti e da altri di simil genere, cavare una tutt' altra conseguenza, cioè che la moralità stessa sia una cosa di mera convenzione. L' Helvetius ne citò anche di più, per provare che, in tutti i secoli e ne' diversi paesi, la probità non può essere altro che l' abitudine dell' azioni utili alla propria nazione. Disc. II, cap. XIII. Qualche scrittore, insorgendo, con ragione e con dignità, contro questo sofisma, che confonde l' idea della giustizia con l' applicazione di essa, parve quasi disapprovare la ricerca stessa di

popoli rozzi e vicini allo stato selvaggio; ma non gliene sarebbe mancati tra le nazioni più conosciute, e che hanno più fama di civili e illuminate.

questi fatti. *Philosophie de Kant, par C. Villers*, pag. 378; e più espressamente *Mad. de Staël; De l'Allemagne*, 3.me partie, chap. 2: *Qu'est-ce donc qu'un système qui inspire à un homme aussi vertueux que Locke de l'avidité pour de tels faits?* Ma s'avvide subito essa medesima che questa non era un' obiezione; e difatti soggiunge: *Que ces faits soient tristes ou non, pourra-t-on dire, l'important est de savoir s'ils sont vrais.* Così è: l'unica cosa che si deve cercare ne' fatti è la verità: chi ha paura d'esaminarli dà un gran segno di non esser certo de' suoi principi. Ma, segue la celebre donna: *Ils peuvent être vrais, mais que signifient ils?* Significano che non c'è alcuna nozione di morale, innata nella mente umana; e contribuiscono a provare che non c'è in essa, nozione innata di sorte veruna. E se il Locke si fosse ristretto a combattere la supposizione contraria, avrebbe reso un servizio, non definitivo, di certo, ma importante, giacchè non ci sono errori innocui in filosofia, e in morale specialmente; e il ritorno dall'errore all'ignoranza è un progresso. Ma, come oramai tutti ne sono d'accordo, il Locke non combattè quell'errore, che per sostituirgliene uno peggiore di molto; e è cosa ugualmente riconosciuta, che quella spropositata sentenza dall'Helvetius veniva senza sforzo dal principio posto da quello; per quanto si può chiamar principio un'ipotesi negativa e espressa con una metafora. — E a questo proposito, mi si permetta un'osservazione non richiesta dall'argomento, ma brevissima, e intorno a un fatto che può parer singolare: ed è che i discepoli del Locke, i quali gridarono tanto contro i sistemi fondati su delle ipotesi, non abbiano badato che il loro maestro aveva prese le mosse da un « Supponiamo » (*Let us then suppose*). E cosa s'aveva a supporre? « Che la mente sia, come a dire, un foglio bianco, privo d'ogni carattere, senza idea veruna » (*the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas*). Ma per far davvero una tale supposizione, cioè per averne il concetto, e non una sola forma verbale, era necessario sapere cosa s'intendesse per mente; come, per supporre un foglio di carta privo di caratteri, è necessario (cosa del resto facilissima) sapere cosa s'intenda per foglio di carta; giacchè, come concepire che sia nè fornito, nè privo d'una cosa qualunque, ciò che non si sa cosa sia? Ora, cos'è la mente priva di qualunque idea? A questo non pensò il Locke, parendogli che bastasse il vocabolo. Donde vengono alla mente tante idee? domanda poi a sè stesso; e risponde in una parola: « dall'esperienza. » *To this I answer in one word, from experience* (Saggio sull'intelletto umano, lib. II, cap. I). Ma, di novo, per intendere come la mente acquisti ogni idea dall'esperienza, bisogna sapere cosa sia la mente, quando fa il suo primo atto d'esperienza. E di questo, nulla. Quindi la proposizione del Locke equivale a quest'altra: In quella maniera che concepite un foglio di carta privo di caratteri, sapendo benissimo cosa sia un foglio di carta, dovete poter concepire cosa sia una mente priva d'ogni idea, senza sapere, nè cercare cosa sia una mente. Dico: senza saperlo: e il Locke medesimo lo confessa implicitamente; giacchè, se avesse creduto che dovesse essere una cosa nota, non avrebbe detto: supponiamola. La mente è per lui un non so che, del quale si potrà ragionar con fondamento, quando s'aggiunga che in questo non so che non c'è

Trovavano essi nel loro core e nella loro mente la vera misura del giusto e dell'ingiusto i gentili? Que' Romani i quali sentivano con raccapriccio che un loro cittadino fosse stato battuto di verghe, e ai quali pareva un atto di giustizia ordinaria il dar vivo alle fiere uno schiavo, fuggito per non poter resistere ai trattamenti d'un padrone crudele? Di tale iniquità di fatti e di giudizi, gli storici e i moralisti antichi ci hanno trasmesse non poche testimonianze, e, per lo più, senza avvedersene[1]. Quale è dunque questo convincimento morale, se non

niente: un'incognita, più il nulla. E siccome, in quel soggetto incognito, le prime idee, secondo gli esperimenti del Locke, erano prodotte e formate dalle sensazioni d'oggetti materiali, così non c'è da maravigliarsi che de' seguaci di quel filosofo, pensando (con ragione, ma troppo tardi) che si doveva pure cercare quale fosse quest'incognito soggetto dell'idee, abbiano creduto di trovarlo in un organo del corpo umano. È bensì un fatto memorabile, e utile a rammemorarsi spesso, che abbia potuto regnare in tanta parte d'Europa, per tanto tempo, e con tanto vari e vasti effetti, un sistema fondato sopra un'ipotesi negativa e verbale, fatta parer positiva e intelligibile da una metafora viziosa.

1 Ne citerò due esempi, e perchè d'uomini tra i più illustri del gentilesimo, e perchè forse non abbastanza notati. Cicerone il quale, nel celebre passo dove descrive l'atroce supplizio inflitto da Verre a P. Gavio (*in Verr. Act. II, lib. V*, 61 *et seq.*), non sa vedere altra dignità offesa, altra persona straziata, che quella d'un cittadino romano, ci ha lasciato, in una delle sue lettere, un saggio ancor più tristo e più aperto, d'indifferenza per l'avvilimento e per gli strazi dell'uomo come uomo. Dico quella lettera dove loda il suo paesano M. Mario di non aver fatto il viaggio di Roma, per vedere gli spettacoli dati da Pompeo, nel suo secondo consolato. E tra gli altri, parla delle cacce (*venationes*); giacchè con questo nome chiamavano anche quelle che si facevano, o, per dir meglio, si facevano fare, non contro le bestie, ma tra bestie e schiavi, per vedere chi la vinceva e chi ci rimaneva. « Magnifiche, » dice, « nessuno lo nega; ma che piacere può trovare un uomo d'un gusto scelto, nel vedere un uomo, così inferiore di forze, sbranato da una robusta fiera, o una superba fiera trafitta da uno spiedo? Cose che, se pure si devono vedere, l'hai viste abbastanza: noi che l'abbiamo viste anche in quest'occasione, non ci abbiamo trovato nulla di novo. » *Reliquæ sunt venationes binæ per dies quinque, magnificæ, nemo negat. Sed quæ potest homini esse polito delectatio, quum aut homo imbecillus a valentissima bestia laniatur, aut præclara bestia venabulo transverberatur? quæ tamen, si videnda sunt, sæpe vidisti; neque nos qui hæc spectavimus, quidquam novi vidimus* (Epist. 126). Davvero, tra l'avidità d'una moltitudine per un tale spettacolo, e la sazietà degli uomini colti, che lo trovavano insipido, si può dubitare quale indichi un più abietto e crudele pervertimento del senso morale.

L'altro è un fatto di Catone, quando s'era già condannato a morte, e nel momento che aveva finito di leggere, con tanto profitto, il Fedone. Avendo domandato a un servo, dove fosse la sua spada (che il figlio gli aveva portata via di nascosto), e non

nasce in tutti gli uomini? Potrà pur troppo essere tanto compito, da determinare un uomo a commettere un'azione pessima, con la persuasione d'operar bene; tanto costante, da impedire che nasca in lui il rimorso dopo averla commessa; si potrà estendere a nazioni intere; ma sarà un convincimento falso. E per chiarirlo tale, non sarà nemmeno necessario il testimonio della religione; basterà che cessino alcune circostanze, che si cambi un interesse, che s'abolisca una costumanza.

In quanto al principio della morale, le differenze non sono più tra i Mingreliani, i Peruviani e i Topinambi: è questione di tempi e di paesi colti, e di pochi uomini che pretendono di fare astrazione da ogni interesse, da ogni autorità e da ogni abitudine per trovare il vero. Pochi, dico, riguardo al rimanente degli uomini; ma autori di scole che si possono chiamar molte, anche in paragone di ciò che accade in tant'altre scienze, nelle quali il dissenso non è, a gran pezzo, nè così umiliante, nè così dannoso. I nomi soli delle più universalmente celebri tra quelle scole, nomi che corrono alla mente d'ognuno, senza bisogno di citarli, bastano per dare un concetto pur troppo vasto d'una tale varietà, e dispensare da ogni prova. E s'osservi che non sono di quelle discussioni che hanno, per dir così, un moto progressivo, facendo ognuna delle parti un qualche passo verso un centro comune, e tornando così in aumento stabile della scienza ciò che, da principio, era stato opinione particolare d'una scola. Qui in vece i diversi sistemi cadono e risorgono, conservando sempre le loro differenze essenziali; si disputa, ripetendo ognuno sempre i suoi argomenti come perentori, e ripetendoli per quanto si sia dovuto vedere che non riescono ad abbattere quelli degli avversari: è il gran carattere delle questioni inconciliabili [1].

essèndogli data risposta, aspettò un poco; e poi, dice Plutarco, « chiamò un'altra volta ad uno ad uno i suoi servi, e alzando maggiormente la voce, chiedea pur la spada; e ad uno di essi diede anche un pugno su la bocca con tanta forza, che ne riportò insanguinata la mano. » (Vita di Cat. trad. del Pompei). E s'ammazzava per non poter sopportare la superiorità (un po' meno esorbitante davvero) che Cesare voleva arrogarsi sopra di lui! È però da credere che, passato quel primo bollore, il celebre stoico sarebbe stato disposto a riconoscere una qualche colpa in quel suo atto brutale; ma per la sola ragione, che il sapiente non va in collera: *Numquam sapiens irascitur*, come Cicerone fa dire a lui medesimo (*pro L. Murena*, 30).

1 Di tempo in tempo escono poi fuori degli scrittori che mettono in ridicolo queste discussioni: cosa tanto più facile, quanto esse s'attaccano da una parte a sistemi particolari di scole diverse, e più o meno ristrette, e dall'altra ai sentimenti più intimi dell'uomo: due gran fonti di ridicolo per un gran numero d'uomini colti.

Ora, se ciò che l'illustre autore ha nominalmente riunito sotto il titolo di filosofia morale, si risolve in fatto e si disperde in una moltiplicità eterogenea; se delle premesse diverse e opposte, e delle diverse e opposte conclusioni, intorno al bello, al giusto, al conveniente, sono tutt'altro che *la scoperta di ciò che è veramente bello, giusto e conveniente;* è superfluo l'aggiungere che da quelle non potrà mai resultare l'appagamento del core, asserito da lui come effetto d'una tale scoperta, e neppure, s'intende, quello della mente. Gioverà piuttosto l'osservare come il non essere alcuno di que' tanti sistemi rimasto mai vittorioso, in una guerra così antica, e sempre viva o rinascente, venga dall'esser tutti ugualmente inetti a produrre quel duplice e corrispondente appagamento.

Il frasario stesso de' vari sistemi somministra agli scrittori burleschi de' materiali da mettere in opera senza grande studio. In ogni sistema, a misura che si classificano più idee, diventa o pare necessario inventare de' termini per nominare quelle classi, e per significare le loro relazioni. Questi vocaboli lontani dall'uso comune, ripetuti spesso dai filosofi per supplire a un periodo, e qualche volta a un trattato, e ripetuti per lo più con importanza, perchè rappresentano le idee cardinali del sistema; questi vocaboli soli, accumulati in uno scritto scherzevole, bastano a far ridere migliaia di lettori. Nulla serve di più a far ridere gli uomini d'una cosa, che il ricordar loro, che per altri uomini quella cosa è seria ed importante: poichè ad ognuno pare un segno evidente della propria superiorità l'esser divertito da ciò che occupa e domina le menti altrui. Lo spettatore del *Mariage forcé*, smascellandosi dalle risa agli argomenti di Pancrazio, sulla forma e sulla figura, si sentiva come sollevato al disopra di tutta la schiera de' peripatetici. Ciò si vede ogni giorno, anche nelle relazioni ordinarie, e tra gli uomini d'ogni ceto, dove, quando si sappia che uno abbia un'affezione particolare a un'idea, gli altri si servono di quella per farsi beffe di lui, o contradicendolo, o secondandolo, ma sempre in maniera che quella sua affezione si mostri al massimo grado: e quest'usanza si può benissimo combinare con l'urbanità, la quale, separata dalla carità religiosa, è piuttosto le leggi della guerra, che un trattato di pace tra gli uomini.

Dalle *Nubi* fino al *Fausto* i sistemi de' filosofi sulla parte morale e intellettuale dell'uomo sono sempre, o al loro apparire o col tempo, caduti nelle mani di scrittori comici; e il sentimento eccitato da questi è stato o gaio, o derisorio, o anche penoso, secondo che hanno più fatta risaltare la vanità de' sistemi particolari, o la vanità terribile della mente umana; il che è dipenduto dalla malignità, dalla vivacità o dalla profondità del genio de' diversi scrittori.

Quando le parole *tecniche* d'un sistema sono state messe in burla da uomini d'ingegno, pochi ardiscono più adoprarle sul serio, e le questioni paiono finite; ma riprincipiano sotto altri nomi. C'è nell'uomo un desiderio di conoscere la propria natura, di trovare una ragione de' suoi sentimenti, che non s'accheta con delle facezie.

Ci sono in qualunque sistema di morale *assolutamente distinta dalla teologia* (sia per ignoranza involontaria della rivelazione, sia per volontaria esclusione di essa), due vizi innati e irremediabili: mancanza di bellezza, ossia di perfezione, e mancanza di motivi. Perchè una morale sia compita, deve riunire queste due condizioni al massimo grado; deve cioè non escludere, anzi proporre i sentimenti e l'azioni più belle, e dare dei motivi per preferirle. Ora, nessuno di questi sistemi può farlo: ognuno di essi è, per dir così, obbligato a scegliere; e tutto ciò che acquista da una parte, lo perde dall'altra. Se, per evitare la difficoltà, si ricorre a un sistema medio, questo tempererà i due difetti, ma conservando e l'uno e l'altro. Mi sia lecito d'entrare in un esame più esteso, per mettere in chiaro questa proposizione.

Quanto più un sistema di filosofia morale cerca d'adattarsi al sentimento universale, consacrando alcune massime che gli uomini hanno sempre lodate e ammirate, la preferenza data alle cose giuste sulle piacevoli, il sacrifizio di sè stesso, il dovere adempito e il bene fatto senza speranza di ricompensa nè di gloria, tanto più riesce inabile a dare, de' suoi precetti e de' suoi consigli, una ragione adequata, prevalente a ogni argomento e a ogni interesse contrario. Infatti, se noi esaminiamo quale sia in una bella azione la qualità che eccita l'ammirazione, e che le fa dare un tal titolo, vedremo non esser altro che la difficoltà (intendo, non la difficoltà d'eseguire che nasce dagli ostacoli esterni, ma quella di determinarsi): la giustizia, l'utilità saranno condizioni senza le quali essa non sarebbe bella, ma non sono quelle che la rendono tale. Se, mentre si sta ammirando la risoluzione presa da un uomo in una data circostanza, si viene a sapere che gli tornava conto di prenderla, l'ammirazione cessa; quella risoluzione si chiamerà bona, utile, giusta, saggia, ma non più ammirabile nè bella; si dirà che quell'uomo è stato fortunato, onesto, avveduto; nessuno lo chiamerà grande. E perciò l'invidia, la quale, quanto è sciocca riguardo all'intento, altrettanto è acuta nella scelta de' mezzi, mette tanto studio a trovar qualche motivo d'interesse in ogni bella azione, che non possa negare; cioè un motivo per cui sia stato facile il risolversi a farla: le cose facili non sono ammirate. Ma perchè mai le più belle azioni compariscono difficili al più degli uomini, se non perchè essi non trovano nella ragione de' motivi sufficienti per intraprenderle risolutamente, anzi trovano nell'amore di sè de' motivi contrari?

Ma se, per evitare l'inconveniente e la vergogna di dar precetti e consigli, senza poter proporre de' motivi proporzionati, un sistema di morale vuol limitarsi a prescrivere e a raccomandare l'azioni che

s'accordino con l'utile temporale di chi le fa, non solo non soddisfa, ma offende un'altra tendenza di tutti gli uomini, i quali non vogliono rinunziare alla stima di ciò che è bello senza essere utile temporalmente; anzi è bello appunto per questo. Io so che, nel sistema della morale fondata sull'interesse, si spiegano tutte l'azioni più magnanime e più independenti da ciò che comunemente si chiama utile: si spiegano col dire che gli uomini di gran core ci trovano la loro soddisfazione. Ma, perchè una teoria morale sia completa, non basta che spieghi come alcuni possano aver fatto ciò che essa medesima è costretta a lodare; bisogna che dia ragioni e motivi generali per farlo. Altrimenti la parte più perfetta della morale diventa un'eccezione alla regola, una pratica che non ha la sua ragione nella teoria, ma ha solamente una cagione di fatto in certe disposizioni individuali; è quasi una stravaganza di gusto[1]. C'è negli uomini una potenza che gli sforza a disapprovare tutto ciò che non par loro fondato sulla verità; e siccome non possono disapprovare le virtù disinteressate, così vogliono un sistema nel quale esse entrino come ragionevoli. Io credo che, quanto più si osservi, sempre più si vedrà che le morali umane si agitano tra questi due termini, cercando invano di ravvicinarli. Ognuno di que' sistemi ha una parte di fondamento nell'una o nell'altra tendenza della natura umana, cioè o nella stima della virtù, o nel desiderio della felicità (tendenze indistruttibili come il vero, che è l'oggetto dell'una, e il bene, che è il termine dell'altra); ognuno tiene da quella su cui si fonda, un'imperfetta ragione d'essere, e una forza per combattere; come dal trascurar l'altra gli viene l'impotenza di vincere. La difficoltà consiste nel soddisfarle ugualmente, nel trovare un punto dove la bellezza e la ragionevolezza dell'azioni, de' voleri, dell'inclinazioni, si riuniscano necessariamente, in ogni caso e con piena evidenza.

Questo punto è la morale teologica. Qui l'anima umana ritrova, per dir così, la sua unità nel riconoscimento dell'unità eterna e suprema del vero e del bene.

S'immagini qualunque sentimento di perfezione: esso si trova nel Vangelo; si sublimino i desidèri dell'anima la più pura da passioni

1 Lo scrittore anonimo della vita dell'Helvetius, dopo aver parlato d'alcuni suoi tratti di beneficenza, riferisce che disse al suo cameriere, il quale n'era testimonio: Vi proibisco di raccontare ciò che avete veduto, anche dopo la mia morte. Questo scrittore non rammenterebbe una tale circostanza, se non credesse che la volontà di nascondere i benefizi che si fanno è una disposizione virtuosa. Lo è senza dubbio; ma nel sistema di quel filosofo è impossibile classificarla tra le virtù.

personali fino al sommo ideale del bello morale: essi non oltrepasseranno la regione del Vangelo. E nello stesso tempo non si troverà alcun sentimento di perfezione, al quale col Vangelo non si possa assegnare una ragione assoluta e un motivo preponderante, legati ugualmente con tutta la rivelazione.

È egli bello il perdonare l'offese, l'avere un core inalterabile, placido e fraterno per chi ci odia? Chi ne dubita? Ma per qual ragione dovrò io impormi questi sentimenti, quando tutto mi strascina agli opposti? Perchè tu non puoi odiare il tuo fratello se non come cagione del tuo male; se non lo è, il tuo odio diventa irragionevole e ingiusto: ora, egli non t'ha fatto male; la tua volontà sola può nocerti realmente: egli non ha fatto male, che a sè stesso, e da te merita compassione. Se l'offesa ti punge, è perchè dai alle cose temporali un valore che non hanno; perchè non senti abitualmente che Dio è il tuo solo bene, e che nessun uomo, nessuna cosa può impedirti di possederlo. Il tuo odio viene dunque dalla corruttela del tuo core, dal traviamento del tuo intelletto: purifica l'uno e correggi l'altro, e non potrai odiare. Di più, tu riconosci come il più sacro dovere quello d'amare Dio sopra ogni cosa: devi dunque desiderare che sia glorificato e ubbidito: oseresti tu volere che alcuna creatura ragionevole gli negasse il suo omaggio, si ribellasse alla sua legge? Questo pensiero ti fa orrore; tu desidererai dunque che ogn'uomo serva Dio e sia nell'ordine; se lo fai, desideri a ogn'uomo la perfezione, la somma felicità: ami ogn'uomo, senza alcuna possibile eccezione, come te stesso.

È bello il dare la propria vita per la verità e per la giustizia? il darla senza testimoni che t'ammirino, senza un compianto, nella certezza che gli uomini ingannati t'accompagneranno con l'esecrazioni, che il sentimento della santità della tua causa non troverà fuori di te dove appoggiarsi, dove diffondersi? Non c'è uomo che non pianga di ammirazione al sentire che un altr'uomo abbia abbandonata la terra così. Ma chi proverà che sia ragionevole il farlo? Quale è il motivo per cui si deva rinunziare a quel sentimento così forte nel core d'ogn'uomo, al desiderio di far consentire dell'anime immortali come la nostra al nostro più alto e profondo sentire? Perchè quando a seguire la giustizia non c'è altra strada che la morte, è certo per noi che Dio ci ha segnata quella per arrivare a Lui; perchè il secolo presente non ha il suo compimento in sè; perchè il bisogno che abbiamo d'essere approvati non sarà soddisfatto se non quando vedremo che Dio ci approva; perchè ogni nostro sacrifizio è leggiero in paragone dell'ineffabile sacrifizio dell'Uomo-Dio, al quale dobbiamo esser somiglianti, se vogliamo entrare a parte del suo regno.

Ecco i motivi per cui milioni di deboli creature, con quell'aiuto divino che rende facili tutti i doveri, hanno trovato che la determinazione la più ammirabile e la più difficile, quella di morire tra i tormenti per la verità, era la più ragionevole, la sola ragionevole; e l'hanno abbracciata. Prodigiosa storia della religione! nella quale l'atto di virtù il più superiore alle forze dell'uomo, è forse quello di cui gli esempi sono più comuni.

Non se ne potrà immaginare alcuno, per cui il Vangelo non dia motivi: non si potrà immaginare un sentimento vizioso, che secondo il Vangelo, non supponga un falso giudizio. Si domandi a un cristiano quale sia in ogni caso la risoluzione più ragionevole e più utile; dovrà rispondere: la più onesta e la più generosa.

Troviamo qui l'occasione d'osservar di passaggio quanto sia inconsistente la distinzione che alcuni credono di poter fare tra la morale del Vangelo, per la quale professano ammirazione, non che stima, e i dommi del Vangelo, che dicono opposti alla ragione; come se queste fossero nel Vangelo due dottrine estranee l'una all'altra. E ci sono in vece essenzialmente e perpetuamente connesse; a segno che non ci si trova quasi un insegnamento morale del Redentore, che non sia confermato da Lui con un insegnamento dommatico, dal suo primo discorso alle turbe, nel quale dice *beati i poveri di spirito, perchè di questi è il regno de' cieli* [1], fino a quello che precedette di due giorni la celebrazione della sua ultima pasqua, e nel quale fonda il precetto dell'opere della misericordia sulla rivelazione della sua futura venuta a giudicar tutti gli uomini [2]. È quindi facile il vedere che quella distinzione implica una supposizione affatto assurda, come è quella d'una dottrina, nella quale la verità sia, non già mescolata accidentalmente col falso, ma fondata interamente sul falso. E non già una qualche verità sparsa, staccata, secondaria; ma un complesso compito e perfettamente consentaneo di verità regolatrici di tutti gli affetti dell'animo, di tutte le determinazioni della volontà, in qualunque condizione della vita umana. Supposizione, ripeto, assurda non meno che empia, d'un maestro sempre sapiente ne' precetti, e sempre fallace ne' motivi, il quale, in una norma del credere, indegna dell'assentimento della ragione, abbia ritrovata una norma del volere e dell'operare, che la ragione medesima deva poi riconoscere superiore a qualunque sua speculazione, come fa quando l'ammira, senza poterla rivendicar come sua, col darle, di suo, un diverso fondamento.

1 *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* Matth. V, 3.

2 *Cum autem venerit Filius hominis in maiestate sua, et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super sedem maiestatis suæ....* Ibid. XXV, 31 et seq.

Infatti, dond'è, donde poteva essere ricavata l'idea di perfezione proposta agli uomini nel Vangelo, se non dall'esemplare del Dio perfetto, *che nessuno ha mai veduto, e che fu rivelato dal Figlio unigenito, che è nel seno del Padre*[1]*?* Chi poteva dir loro: *Siate perfetti*, se non Quello che poteva aggiungere: *come è perfetto il vostro Padre che è ne' cieli*[2]*?* Qual maestro avrebbe insegnato a' suoi discepoli, a tutti quelli che fossero per credere in lui fino alla fine de' secoli, a *esser tutti una sola cosa*, se non Quello che all'inaudito insegnamento poteva aggiungere quell'ineffabile esempio: *come, o Padre, una sola cosa siamo noi*[3]*?* E i mezzi d'eseguire una tal legge, donde potevano venire se non dall'onnipotenza del Legislatore medesimo? Chi poteva esigere dall'uomo la forza di superare tutte le tendenze contrarie, se non Chi gliela poteva promettere, dicendo: *Chiedete e vi sarà dato*[4]*?* Chi la forza di sostenere per la giustizia tutte le violenze di cui è capace il mondo, se non Chi poteva dire: *Io ho vinto il mondo?* Chi la forza più mirabile ancora, di sostenerle in pace, se non Chi poteva dire: *Questa pace l'avrete in me*[5]*?* E donde finalmente poteva aspettarsi una ricompensa perfetta come questa legge medesima? Chi poteva prometterne una, non solo alla virtù, ma al segreto della virtù, se non Chi parlava in nome del *Padre che vede nel segreto*[6]*?* Chi prometterla *abbondante* in paragone di qualunque sforzo più eroico, di qualunque sacrifizio più doloroso, se non Chi poteva prometterla *ne' cieli*[7]*?* Chi nobile al pari del precetto d'*aver fame e sete della giustizia*, anzi perfettamente connaturale ad esso, se non Chi poteva dire: *La vostra beatitudine starà nell'essere satollati*[8]*?* Si può egli non vedere in questi esempi (e sarebbe facile il moltiplicarli, se ce ne fosse bisogno) una connessione unica, una relazione necessaria, tra i precetti e i motivi? Quando dunque la ragione ammira la morale del Vangelo, alla quale

1 *Deum nemo vidit unquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Ioan. I, 18.

2 *Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.* Matth. V, 48.

3 *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus.* Ioan. XVII, 22.

4 *Petite, et dabitur vobis.* Luc. XI, 9.

5 *Hæc locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis. In mundo pressuram habebitis; sed confidite, ego vici mundum.* Ioan. XVI, 33.

6 *Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Matth VI, 4.

7 *Merces vestra copiosa est in cœlis.* Id. V, 12.

8 *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* Ibid. 6.

Intorno a questo speciale carattere della ricompensa promessa dal Redentore, avremo occasione di dir qualcosa più in particolare nel Cap. XV.

non si sarebbe potuta sollevare da sè, fa rettamente il suo nobile ufizio: ma quando ne sconosce l'unità divina; quando in ciò che il Vangelo prescrive e in ciò che annunzia non vuol vedere una sola e medesima rivelazione; quando ricusa d'ammettere motivi soprannaturali di precetti ugualmente soprannaturali, che confessa eccellenti (che non vuol dir altro se non conformi a delle verità d'un ordine eccellente), allora non può più chiamarsi ragione, perchè discorda da sè medesima.

Sicchè, quand'anche per quelle parole « filosofia morale », come sono adoprate dall'illustre autore e da lui opposte alla teologia, si potesse intendere, in vece d'una confusa e discorde moltiplicità di dottrine, una sola dottrina; quand'anche si potesse intendere una dottrina tutta vera, cioè il complesso delle nozioni rette intorno alla morale, che si trovano, dirò così, sparse nell'umanità, e queste nozioni nettate dai tanti falsi concetti che ci sono mescolati, accresciute di ciò che l'osservazione e il ragionamento particolare possono aggiungere alla cognizione comune, e ordinate in forma di vera scienza; quand'anche, finalmente, si potesse per quelle parole intendere una scienza universalmente nota, e esclusivamente ricevuta, si dovrebbe ancora dirla inadequata all'intento, perchè in essa non si troverebbe un principio col quale a ogni grado della moralità (e non solo della moralità intera e perfetta che c'è manifestata dalla Fede, ma di quella medesima a cui arriva la cognizione naturale) si possa assegnare una ragione assoluta, legata con una sanzione preponderante; perchè, in altri termini, le sue speculazioni non pareggiano, nè potrebbero mai pareggiare l'idea del bene morale, sia come regola, sia come termine della volontà, cioè e come virtù e come felicità: idea che ai più sinceri e potenti sforzi di quelle speculazioni, non solo rimane inesaurita, ma sempre più comparisce inesauribile. Dal che viene di conseguenza che non si potrebbe da quella filosofia ricavare un criterio applicabile a ogni azione e a ogni sentimento. Anzi, per esser vera scienza, dovrà essa medesima riconoscere questa sua mancanza; giacchè come mai potrà esser vera scienza una la quale sconosca la natura del suo oggetto, e la misura necessaria delle sue speculazioni, a segno di non avvedersi d'una sproporzione necessaria che ci sia tra queste e quello? e, per restringere il bene morale ne' limiti di quelle speculazioni, lo mutili e lo snaturi? neghi il carattere di verità a tutto ciò che le oltrepassa, o riconoscendo al di là da quelle qualcosa (e quanto!) a cui non può negare il carattere di verità, e di cui non sa render ragione, si dichiari nondimeno scienza compita[1]?

[1] Il filosofo che ha data alla morale razionale la forma rigorosa di scienza, dimostrando

Ai precetti poi che essa sola poteva promulgare, e ai motivi che essa sola poteva rivelare, la religione aggiunge (ciò che ugualmente poteva essa sola) la cognizione di ciò che può darci la forza d'adempire i primi, e d'adempirli per riguardo e secondo lo spirito de' secondi: cioè quella grazia che non è mai dovuta, ma che non è mai negata a chi la chiede con sincero desiderio, e con umile fiducia [1]. Certo, non era necessaria la rivelazione per farci conoscere che troppo spesso troviamo in noi medesimi, non solo una miserabile fiacchezza, ma una indegna repugnanza a seguire i dettami della legge morale. E l'apostolo de' gentili, dicendo: *Non fo il bene che voglio, ma quel male che non voglio, quello io fo* [2], ripeteva una verità ovvia anche per loro. Ovidio aveva detto prima di lui: *Il core e la mente mi danno opposti consigli: vedo il meglio, l'approvo; e vo dietro al peggio* [3]. E quando l'apostolo medesimo esclama: *Infelice me! chi mi libererà da questo corpo di morte* [4]*?* si direbbe quasi che non faccia altro, che ripetere il lamento di Socrate [5]. Ma da qual uomo non istruito nella scola di cui Paolo fu così gran discepolo e così gran maestro, poteva uscire

la sua derivazione da una legge evidente e illimitatamente applicabile, e dimostrando di più il nesso naturale e necessario di questa legge col principio supremo e universale d'ogni verità (Rosmini, *Principj della scienza morale*), è anche quello che, con un'altezza e vastità d'argomenti dalla quale sono troppo lontani questi nostri cenni, ha dimostrata la deficienza naturale di questa scienza riguardo all'idea intera e perfetta della moralità, e la sua implicita dependenza dalla morale soprannaturale e rivelata, nella quale sola può trovare il suo compimento. Le quali due conclusioni, cioè verità e imperfezione della morale naturale, non che contradirsi, sono intimamente connesse e dedotte da uno stesso principio; giacchè, è appunto per mezzo dell'idea intera e perfetta della moralità quale c'è manifestata dalla rivelazione, che si dimostra come la morale naturale ne sia e un'applicazione legittima, e un'applicazione inadequata e tronca. V. specialmente la *Teodicea* e l'*Introduzione alla filosofia* (I, II, III e IV); e per l'uno e l'altro argomento, la *Storia comparativa de' sistemi intorno al principio della morale*, del medesimo autore.

1 . . . *quanto magis Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se?* Luc. XI, 13.

2 *Non enim quod volo bonum, hoc facio; sed quod nolo malum, hoc ago.* Ad Rom. VII, 19.

3 . . . . *aliudque cupido*
Mens aliud suadet: video meliora proboque;
Deteriora sequor. Metam. VII, 19 et seq.

4 *Infelix ego homo! quis me liberabit de corpore mortis huius?* Ad Rom. VII, 24.

5 *Donec corpus habemus, animusque noster tanto malo erit admixtus*, etc. Plat. Phæd.

quella divina risposta alla desolata domanda, allo sterile lamento: *La grazia di Dio per Gesù Cristo Signor nostro*[1]?

Principio d'irrecusabile autorità; regole alle quali si riduce ogni atto e ogni pensiero; spirito di perfezione che in ogni cosa dubbia rivolge l'animo al meglio; promesse superiori a ogni immaginabile interesse temporale; modello di santità, proposto nell'Uomo-Dio; mezzi efficaci per aiutarci a imitarlo, e ne' sacramenti istituiti da Lui (e ne' quali anche chi ha la disgrazia di non riconoscere l'azione divina, non può non vedere azioni che dispongono a ogni virtù), e nella preghiera, a disposizione della quale, per dir così, è messa la potenza divina da quel: *Chiedete, e vi sarà dato;* tale è la morale della Chiesa cattolica: quella morale che sola potè farci conoscere quali noi siamo, che sola, dalla cognizione di mali umanamente irremediabili, potè far nascere la speranza; quella morale che tutti vorrebbero praticata dagli altri, che praticata da tutti condurrebbe l'umana società al più alto grado di perfezione e di felicità che si possa conseguire su questa terra; quella morale a cui il mondo stesso non potè negare una perpetua testimonianza d'ammirazione e d'applauso.

Che, anche dopo il Cristianesimo, alcuni filosofi si siano affaticati per sostituirgliene un'altra, è un fatto pur troppo vero. Simili a chi, trovandosi con una moltitudine assetata, e sapendo d'esser vicino a un gran fiume, si fermasse a fare con de' processi chimici qualche gocciola di quell'acqua che non disseta, hanno consumate le loro cure nel cercare una ragione suprema e una teoria completa delle morale, *assolutamente distinta dalla teologia:* quando si sono abbattuti in qualche importante verità morale, non si sono ricordati ch'era stata loro insegnata, ch'era un frammento o una conseguenza del catechismo; non si sono avvisti che avevano soltanto allungata la strada per arrivare ad essa, e che invece d'avere scoperta una legge nova, spogliavano della sanzione una legge già promulgata[2]. La Chiesa non ignora

1 *Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum.* Ad Rom. VII, 25.

2 Chi non riflettesse che le scienze morali non seguono la progressione dell'altre, perchè non sono dipendenti dal solo intelletto, nè propongono di quelle verità che, riconosciute una volta, non sono più contrastate, e servono di scala ad altre verità, non saprebbe spiegare come la dottrina dell'Helvetius sia potuta succedere in Francia a quella de' gran moralisti del secolo decimosettimo. Stupito di vedere una scienza andare o piuttosto saltar così all'indietro, non saprebbe, delle due maniere di renderne ragione, quale ammettere come la meno strana: o che l'Helvetius, moralista di professione, non si fosse curato d'informarsi dello stato della scienza, e dell'opinioni di scrittori

i loro sforzi, e i loro ritrovati; ma è forse questo un esempio per lei? Non ha potuto altro che compiangerli e ammonirli: perchè avrebbe dovuto imitarli? La Chiesa, a cui Gesù Cristo ha consegnata una dottrina morale perfetta, non dovrà mantenersene padrona? dovrà cessare di dirgli con Pietro: *Da chi anderemo? tu hai le parole di vita eterna*[1]? dovrà cessare di ripetere che *disperde chi non raccoglie con lui*[2]? Potrà supporre un momento che ci siano due vie, due verità, due vite? Le sono stati affidati de' precetti; e depositaria infedele, ministra diffidente, dispenserà de' dubbi? Lascerà da una parte la parola eterna, e s'avvilupperà ne' discorsi dell'uomo, per riuscire a trovare

rinomatissimi e recenti; o che, leggendo le loro opere, non avesse veduto che le questioni che metteva in campo erano già completamente sciolte, e che la soluzione era sempre quella ch'egli doveva trovare la più nobile e la più utile, quella che avrebbe desiderato che ognuno adottasse nelle sue relazioni con lui; non avesse veduto come in que' libri tutto concordi con la cognizione che l'uomo ha di sè stesso, come i princìpi siano senza eccezione di tempi o di persone, come la perfezione sia ragionata; come la scienza abbia bisogno della rivelazione, non solo per sciogliere i più alti problemi della morale, ma per porli adequatamente.

A proposito di questo scrittore, ci si permetta di notar qui incidentemente una strana parzialità di giudizi. Il Pascal, per avere, in quegli staccati e preziosi appunti, a cui fu dato il titolo di *Pensieri*, osservati profondamente i mali dell'uomo, è stato le tante volte tacciato d'atrabiliario; e questa taccia non è forse mai stata data all'Helvetius che rappresenta la natura umana sotto l'aspetto il più tristo e desolante. Parzialità tanto più strana, in quanto il Pascal, in quelle pagine, non respira che compassione di sè e degli altri, rassegnazione, amore, e speranza; egli riposa ogni tanto con gioia e con calma nel cielo lo sguardo turbato e confuso dalla contemplazione dell'abisso del core umano guasto com'è dalla colpa originale; e le riflessioni dell'Helvetius sono spesso amare, iraconde, insofferenti o d'una crudele festività. L'autore de' *Pensieri* è atrabiliario perchè dimostra la necessità di rimedi che ci dispiacciono più de' mali; l'autore dello *Spirito* cerca a ogni inconveniente morale una causa estranea; in vece d'urtare le passioni, le lusinga, insegnando a ognuno a attribuire i vizi alla necessità e all'ignoranza altrui, e non alla propria corruttela.

È stato detto più volte, che il Pascal deprime troppo la ragione umana, e qualche volta pare fino che le neghi ogni autorità, per far più sentire la necessità della fede. E quando pure questa critica abbia un qualche ragionevole motivo, cosa si sarebbe poi dovuto dire di chi, esaltando in apparenza questa ragione, col dichiararla il solo e sovrano giudice della verità, e non trovando però la maniera di spiegare per mezzo di quella i più nobili e anche i più universali sentimenti dell'uomo, la degrada fino a darle l'incarico, grazie al cielo, ineseguibile, di dimostrarli insussistenti.

1 *Domine, ad quem ibimus? verba vitæ æternæ habes.* Ioan. VI, 69.

2 *Qui non colligit mecum, dispergit.* Luc. XI, 23.

forse che la virtù è più ragionevole del vizio, forse che Dio dev' essere adorato e ubbidito, forse che bisogna amare i suoi fratelli? Il Verbo avrà assunta questa carne mortale, e attraversate l'angosce ineffabili della redenzione, per meritare alla società fondata da Lui un posto tra l'accademie filosofiche? La Chiesa che, co' suoi primi insegnamenti, può innalzare il semplice, il quale ignora perfino che ci sia una filosofia morale, al più alto punto, non di questa filosofia, ma della morale medesima; a quel punto a cui si trova un Bossuet dopo aver percorso un vasto circolo di meditazioni sublimi; l'abbandonerà a sè stesso, affinchè prenda, se può, la strada del ragionamento, che può condurre a cento mete diverse? Stanco e smarrito, l'uomo si rifuggirà *alla città collocata sul monte*[1], e questa non gli darà asilo? Affamato di giustizia e di certezza, d'autorità e di speranza, ricorrerà alla Chiesa, e la Chiesa non gli spezzerà quel pane che si moltiplica nelle sue mani? No: la Chiesa non tradisce così i suoi figli: noi non possiamo temere d'essere abbandonati da lei: non ci resta che il timore salutare che possiamo abbandonarla noi: un tal timore non deve che accrescere la nostra fiducia in Chi ci può tenere attaccati a questa *colonna e fondamento della verità*[2]. Dimentichiamo diciotto secoli di esistenza, di successione di pastori e di sommi pastori, di continuazione nella stessa dottrina; diciotto secoli ne' quali si contano tante persecuzioni e tanti trionfi, tante separazioni dolorose e non una sola transazione: che abbiamo noi bisogno d'esperienza? I primi fedeli non l'avevano, e hanno creduto: bastò loro la parola di quel Dio per cui *mille anni sono come il giorno di ieri che è passato*[3].

A rischio di cadere in qualche ripetizione, chiedo il permesso d'insistere un poco ancora sopra un argomento così importante.

La scienza morale puramente umana, appunto perchè scienza umana, è naturalmente defettiva e incompleta. Perciò il Creatore, che *abbandonò* l'altre *alle dispute de' figlioli degli uomini*[4], volle per questa, non dirò eminente tra tutte, ma unica; per questa che, avendo per fine, non solo d'accrescere cognizione all'intelletto, ma di dirigere la volontà in ogni suo atto, *riguarda tutto l'uomo*[5]; volle, dico, aggiungere

1 *Non potest civitas abscondi supra montem posita.* Matth. V, 14.

2 *Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis.* I ad Timoth. III, 15.

3 *Quoniam mille anni ante oculos tuos tamquam dies hesterna quæ præteriit.* Ps. LXXXIX, 4.

4 . . . . . *mundum tradidit disputationi eorum.* Eccles. III, 11.

5 *Deum time, et mandata eius observa: hoc est enim omnis homo.* Ibid. XII, 13.

al lume della ragione con cui l'aveva distinto da tutte le creature terrestri, un soprannaturale e positivo insegnamento; e se, riguardo all'altre scienze, gli aveva dato con la ragione medesima un mezzo di discernere, di raccogliere e d'ordinare un certo numero di verità, volle; riguardo a questa, rivelare al mondo *tutta la verità*[1]. Quindi la morale religiosa, chi non voglia negarla, non si può concepire altrimenti che come il perfezionamento della morale naturale. E appunto perchè l'illustre autore, lunge dal negare la relazione di questa con la religione, la pone espressamente, quella conseguenza viene necessariamente dalle sue parole.

Infatti, il dire che *c'è un nesso intimo tra la religione e la morale*, è dire (per quanto la formola sia astratta) in primo luogo, che tra di esse non c'è opposizione, giacchè nella proposizione stessa sono date implicitamente come vere tutt'e due; è dire in secondo luogo, che una di esse ha qualcosa che manca all'altra; giacchè, se comprendessero tutt'e due un ugual complesso di cognizioni morali, non sarebbe nesso, ma identità. Dicendo poi: « una di esse, » bisogna intendere una sola di esse, la quale e abbia qualcosa che l'altra non ha, e abbia tutto ciò che l'altra ha; o, in altri termini, la comprenda in sè tutta quanta; giacchè, se si volesse intendere che ognuna delle due abbia qualcosa di proprio e di speciale, che manchi all'altra, s'avrebbe a supporre, o che dipendano da due diversi principi, il che è evidentemente falso, quando hanno lo stesso oggetto; o che non fossero se non due parti diverse, due applicazioni parziali e circoscritte e, per dir così, due diversi frammenti d'una scienza che contenesse il principio supremo della morale, e fosse insomma la vera e universale scienza della morale: supposizione, anche questa, che non si può enunciare, se non per escluderla. Per conseguenza, ciò che una di quelle due, alle quali si dà ugualmente il nome di morale, deve avere più dell'altra, è niente meno che l'integrità, l'essere completo di scienza morale: l'altra non può essere appunto, che, una parte e come un frammento di questa. Il dar poi a tutt'e due ugualmente il nome di morale può essere senza errore e senza inconveniente, quando non gli si attribuisca un valore uguale ne' due casi tanto disuguali: quando, cioè, per l'una s'intenda la collezione ordinata, ma implicitamente subordinata, d'alcune verità morali; per l'altra, la scienza perfetta e assoluta, che ne comprende l'ordine

[1] *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Ioan. XVI, 13.

intiero. Posto ciò, che, come dicevo, discende per necessità logica da quella proposizione: *c'è un nesso intimo tra la religione e la morale;* a quale di queste due si dovrà egli attribuire quell'integrità, quel contener tutta l'altra, e, per conseguenza, la facoltà di darle il compimento che le manca nella cognizione umana? La risposta è troppo ovvia; poichè, independentemente da ogni esame e da ogni paragone, sarebbe assurdo *a priori* il supporre che Dio, con l'aggiungere all'uomo delle cognizioni soprannaturali, non gli abbia dato che una parte di ciò che gli avesse già dato interamente per mezzo della ragione, o di ciò che con questo mezzo l'uomo potesse acquistar da sè.

Dunque una religione rivelata da Dio, *impadronendosi della morale,* non leva nulla alla ragione data all'uomo da quel Dio medesimo, *i doni del quale non sono soggetti a pentimento*[1]. Non fa altro che darle, darle abbondantemente, darle il tutto, darle, in una certa maniera, anche quel tanto che essa aveva già, col renderlo compito e inconcusso. Di quelle sante e solenni parole che sono come la parte essenziale del vocabolario morale di tutti i tempi e di tutti i luoghi = giustizia, dovere, virtù, benevolenza, diritto, coscienza, premio, pena, bene, felicità[2], = quale, Dio bono! è stata cancellata o lasciata fuori dalla Chiesa? La Chiesa non fa altro, che aggiunger loro la pienezza e, con questo,

1 *Sine pœnitentia enim sunt dona et vocatio Dei.* Ad Rom. XI, 29.

2 Non ho citata, tra queste, la parola « libertà » o « libero arbitrio, » perchè, quantunque il suo significato sia essenzialissimo al concetto della morale, è parola più della scienza, che dell'uso comune. Questo fa, se è possibile, più che pronunziarla, col sottintenderne il valore in ogni approvazione, in ogni biasimo, in ogni giudizio sul merito e sul demerito di qualunque azione e affezione umana. Essendo questa libertà un fatto noto per intima esperienza, l'uomo non scienziato non s'immagina neppure che alcuno lo possa mettere in dubbio; e quindi non ha il bisogno nè l'occasione di rappresentarselo alla mente in astratto, e di nominarlo. E come mai potrebbe immaginarsi una cosa simile, quando sente tutte le persone con cui gli occorre di tener discorso, esprimere, secondo il caso, o l'approvazione, o il biasimo, giudizi che implicano la libertà della scelta? Come potrebbe indovinare che tra quelle persone (giacchè coloro che negano il libero arbitrio, fanno in ciò nè più nè meno degli altri) ce ne siano alcune che tengono una dottrina, secondo la quale ogni approvazione e ogni biasimo sarebbe un giudizio assurdo per sè, e independentemente dalla qualità del caso? La libertà dell'arbitrio è da quell'uomo sottintesa ogni volta ch'egli esprime un giudizio morale: tant'è vero, che se, dopo aver qualificata di scelleratezza un'azione che senta raccontare, gli viene assicurato che l'autore di quella è un pazzo, muta subito il giudizio e il vocabolo, e la chiama disgrazia. Figuriamoci se gli potrebbe venir in mente che ci siano di quelli che, riguardo alla moralità, non ci mettono differenza.

la chiarezza e la stabilità del significato. Il mondo le ripeteva a una a una come piene di verità, con una fiducia più fondata di quello che intendesse lui medesimo; ma, troppo spesso, in vece della naturale concordia tra le verità che quelle parole esprimono, gli pareva di vedere un contrasto doloroso, un escludersi a vicenda, e la luce d'una eclissare quella d'un'altra, o annebbiarsi scambievolmente. La scienza poi, non che comporre il dissidio e dissipare l'oscurità, l'accresceva per lo più, cambiando in altrettanti sistemi quelle triste oscillazioni delle menti, e sacrificando a una verità arbitrariamente prediletta dell'altre verità, e qualche volta impiegando tutto lo sforzo della riflessione, e l'apparato del ragionamento a negare le più nobili e le più sante. La dottrina evangelica, *compimento della legge* data a un popolo eletto[1]; questa dottrina affidata dal Messia alla Chiesa, per essere da lei conservata e predicata fino alla consumazione de' secoli, ha rinfrancate e messe d'accordo tutte le verità morali, rivelando l'ordine intero dove appariscono, come sono, indivisibili: dimanierachè ciò ch'era un problema insolubile per i dotti, è diventata una cognizione evidente anche per gl'idioti. Dottrina, per possedere la quale, tutti coloro a cui, per inestimabile grazia è annunziata, non hanno a far altro che credere e amare. E questa credenza sia pure da alcuni chiamata cieca e materiale. Cieca e materiale credenza davvero, l'aderire con un assenso risoluto e fermo a tutte le diverse verità morali, non per quella sola luce, dirò così, parziale, con cui si presentano alla mente ciascheduna da sè, ma per la loro relazione con una verità suprema, nella quale tutte si riuniscono! Cieca e materiale credenza l'intendere che il vero male per l'uomo non è quello che soffre, ma quello che fa; e intenderlo per la cognizione d'un ordine universale, in cui tra la vera giustizia e la vera e finale felicità non ci può esser contrasto, per essere quest'ordine prestabilito dall'Essere infinitamente giusto, sapiente e potente; e il saper quindi che c'è un'armonia dove il ragionamento che si separa dalla fede non sa spesso far altro che accusare una contradizione[2]! Cieca e materiale credenza l'intendere che i piaceri temporali

1 *Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere.* Matth. V, 17.

2 La contradizione c'è bensì in quest'accusa medesima, poichè è fondata su due supposizioni opposte tra di loro, e insieme necessarie all'assunto: cioè che l'ordine morale, relativamente all'uomo, si deva compire in questa vita, e che tutto per l'uomo finisca con la morte. Dico necessarie all'assunto; giacchè, se s'ammette che l'ordine morale non si compisca che al di là di questa vita, e che, per conseguenza, tutto non finisca

non sono veri beni; e intenderlo, non solo per quella sproporzione col nostro desiderio di godere, e per quella instabilità e caducità che l'esperienza ci sforza, per dir così, a riconoscere volta per volta in ciascheduno di essi; ma per la nozione e per il paragone d'un bene perfetto e inamissibile: nozione che ha istruito l'uomo intorno alla sua intima natura più di quello che nessuna speculazione scientifica potesse mai fare; poichè, concepita l'essenza d'un tal bene, l'uomo potè intendere e, dirò così, avvedersi che solo un bene di quel genere, o piuttosto quel solo bene fuori d'ogni genere, era capace di soddisfare un essere dotato, come lui, d'intelligenza e di volontà; nozione, la quale sola può render ragione di quell'esperienza medesima, appunto perchè la trascende infinitamente! Cieca e materiale credenza quella che, facendo intendere che i beni temporali non sono il fine dell'uomo, li fa con ciò stesso conoscere come mezzi; e nella quale trovano per conseguenza una ragione evidente del pari e il giusto disprezzo e la giusta stima di essi; il procurarli agli altri, e il trascurarli per sè, quando il trascurarli sia un mezzo più conducente al fine, che il possederli; e la pazienza senza avvilimento, e l'attività senza inquietudine!

Dunque ancora, l'essere la filosofia morale distinta dalla teologia (la quale non è altro che la scienza della religione), non è punto una condizione appartenente all'essenza della morale: è solamente un fatto possibile, e troppo spesso reale. E il voler convertire un tal fatto in un principio, il volere cioè che la scienza morale deva rimanere *assolutamente distinta dalla teologia*, sarebbe, non dico un condannarla a rimanere in uno stato d'imperfezione, ma un costituirla nell'errore; perchè, quantunque sia possibile (giova ripeterlo) il formare coi soli

con la morte, l'accusa cade da sè. Dico poi, supposizioni che, oltre all'essere totalmente arbitrarie, si contradicono. Infatti, il supporre un ordine compito in questa vita, è supporre che l'uomo la passi tutta, non solo nell'integrità dell'innocenza, ma nel perfetto esercizio della virtù; e d'altra parte, il supporre che per l'uomo tutto finisca con la morte, è supporre che quest'uomo, dotato com'è di mente e di volontà e, per una conseguenza necessaria, d'un amore intelligente e illimitato del proprio essere, ne sia spogliato in un dato momento: cioè riceva la più ineffabile pena, in uno stato d'innocenza e di virtù. Non si può negare più apertamente di quello che faccia questa seconda supposizione, l'ordine che è l'oggetto della prima. È poi, nello stesso tempo, la più dimessa confessione d'ignoranza, e la più altera pretensione di sapienza, il dire che non s'intende punto come l'ordine ci sia, e che s'intende benissimo come ci potrebb'essere.

elementi somministrati dalla cognizione naturale, una scienza morale mancante bensì di verità importantissime, ma immune da errori; pure l'escludere scientemente e di proposito tali verità, è già per sè un errore capitale, e è insieme una cagione perenne d'errori. Sarebbe un voler perpetuare, in mezzo alla luce del Vangelo, l'oscurità e l'incertezza del gentilesimo; e con tanto più tristo effetto, quanto il rifiutare la verità allontana da essa più che l'ignorarla.

Dunque finalmente, anche secondo i soli argomenti della ragione, la Chiesa, *impadronendosi della morale*[1], non ha fatto altro che adempire una condizione essenziale alla vera religione. A una che si desse per tale, e non asserisse di possedere l'intera e perfetta morale, la ragione medesima potrebbe, anzi dovrebbe dire: — Quando protesti di non essere la custode perpetua, la maestra suprema della morale, non posso non crederti; perchè il non riconoscere in sè una tale autorità e il non averla, è una stessa cosa. Ma per ciò appunto non posso crederti quando pretendi d'esser la vera religione. Non posso nemmeno ammettere la possibilità di trovarti tale, quando avessi esaminati i tuoi argomenti. Per ammettere una tale possibilità, dovrei supporre dimostrabile una di due cose ugualmente assurde: o una religione priva d'una dottrina morale; o una morale rivelata da Dio, e inferiore (uguale, sarebbe assurdo in un'altra maniera) alle cognizioni e ai ritrovati degli uomini.

1 L'illustre autore, dopo aver detto: *L'Église s'empara de la morale*, aggiunge: *comme étant purement de son domaine*: parole che non esprimono esattamente la dottrina cattolica, e perciò richiedono un'osservazione. La Chiesa non dice che la morale appartenga puramente (nel senso d'esclusivamente) a lei; ma che appartiene a lei totalmente. Non ha mai preteso chè, fuori del suo grembo, e senza il suo insegnamento, l'uomo non possa conoscere alcuna verità morale: ha anzi riprovata quest'opinione più d'una volta, perchè è comparsa in più d'una forma. Dice bensì, come ha detto e dirà sempre, che, per l'istituzione che ha avuta da Gesù Cristo, e per lo Spirito Santo mandatole in suo nome dal Padre, essa sola possiede originariamente e inamissibilmente l'intera verità morale (*omnem veritatem*), nella quale tutte le verità particolari della morale sono comprese; tanto quelle che l'uomo può arrivare a conoscere col semplice mezzo della ragione, quanto quelle che fanno parte della rivelazione, o che si possono dedurre da questa; come fa la Chiesa stessa, con assoluta autorità, nelle nove decisioni che siano richieste da novi bisogni; e come si fa nella Chiesa, con autorità condizionata e sottomessa, da quelli che hanno da essa l'incarico d'istruire i fedeli nella legge di Dio; e come si fa anche da' semplici fedeli medesimi, senza autorità, ma senza usurpazione, quando riconoscano questa mancanza in loro d'ogni autorità, e abbiano l'intenzione sincera di non dipartirsi dagl'insegnamenti della Chiesa, e di sottomettersi in ogni caso a ogni sua decisione.

Dobbiamo in ultimo render conto d'un'omissione che sarà facilmente notata da' lettori più riflessivi. Avendo in questo troppo lungo capitolo avuto a considerare la morale sotto diversi aspetti, e in diverse sue applicazioni, non abbiamo però mai fatta menzione de' doveri dell'uomo verso Dio, i quali sono certamente una parte (lasciamo star quanta) della morale: chi non voglia dire, o che l'uomo non abbia alcun dovere verso Dio, o che ci siano de' doveri estranei alla morale. Non occorre avvertire che non abbiamo inteso con questo d'aderire all'opinione, o piuttosto alla consuetudine non ragionata e puramente negativa, di quelli che restringono la morale alle relazioni degli uomini tra di loro. Solamente abbiamo creduto che, anche rimanendo in quest'ordine di fatti e d'applicazioni, si potesse trattare la questione senza mutilarla; giacchè una verità, per quanto le si restringa arbitrariamente il campo, si manifesta tutt'intera all'osservazione, anche in quel piccolo spazio che le è lasciato; appunto perchè è tutta in ogni sua parte; e, se ciò non fosse, non sarebbe possibile il fare di essa la minima applicazione. Il dimostrare che le relazioni degli uomini tra di loro sono ben lontane dall'esaurire e dall'adeguare il concetto intero della moralità, avrebbe senza dubbio somministrati degli argomenti più immediati contro la proposta separazione della morale dalla teologia; ma ci avrebbe condotti ancora più in lungo, e non si sarebbe potuto fare senza ripetere cose già dette molto bene da altri. Abbiamo dunque presa la questione dov'è confinata da molti, e dove, del rimanente, era stata lasciata dall'illustre autore; e abbiamo procurato, per quanto lo permettevano le nostre forze, di far vedere come, anche nella parte che riguarda le sole relazioni degli uomini tra di loro, la morale puramente filosofica sia naturalmente defettiva; come ogni volta che cerca d'arrivare col ragionamento quella perfezione che pure la ragione intravvede, il ragionamento, dopo inutili sforzi, vada, per dir così, a morire in un desiderio, e come questo giusto e nobile desiderio sia appagato dalla morale rivelata, e non lo possa essere che da questa; come il concetto della più eminente virtù dell'uomo verso gli uomini trovi la sua desiderata e manifesta ragione *nel regno di Dio e nella sua giustizia*[1]. Perfino il nome non l'ha se non in questa dottrina quella virtù medesima, quand'è eminente davvero. Non già un nome tutto suo, fatto per essa, e proprio esclusivamente di essa. Sarebbe poca cosa, e non potrebbe significar nulla d'eminente; poichè il suo concetto, non riferendosi che

1 *Quærite primum regnum Dei, et iustitiam eius: et hæc omnia adiicientur vobis.* Matth. VI, 33.

agli uomini, rimarrebbe necessariamente circoscritto ne' limiti di quest' oggetto medesimo, e non anderebbe al di là di ciò che agli uomini può esser dovuto per la loro natura. Quello che una tal virtù riceve dalla dottrina evangelica è il nome sovrumano di Carità, il quale, unendo con l'amor di Dio l'amor degli uomini, lo fa in qualche maniera partecipare della ragione infinita di quello; nome che contempla in essi, non la sola natura quale si può riconoscere per mezzo della ragione; ma l'origine, che li fa essere figlioli di Dio; ma l'umanità assunta dal Verbo, che li fa essere fratelli di Gesù Cristo; ma la natura medesima quale è interamente manifestata dalla fede, e che li fa essere a immagine e similitudine dell'ineffabile Trinità. L'Uomo Dio ha detto: *Ogni volta che avete fatto qualche cosa per uno de' più piccoli di questi miei fratelli, l'avete fatta a me* [1]. Quale filosofia avrebbe mai potuto scoprire nel bene fatto agli uomini un tal valore, promettergli una tale riconoscenza?

1 *Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis.* Matth. XXV, 40.

CAPITOLO IV.

SUI DECRETI DELLA CHIESA — SULLE DECISIONI DEI PADRI — E SUI CASISTI.

Elle (l'Église) *substitua l'autorité de ses décrets, et les décisions des Pères aux lumières de la raison et de la conscience, l'étude des casuistes à celle de la philosophie morale*...... pag. 413-14.

La Chiesa fonda la sua autorità sulla parola di Gesù Cristo: essa pretende d'essere depositaria e interprete delle Scritture e della Tradizione; e protesta, non solo di non aver mai insegnato nulla che non derivi da Gesù Cristo, ma d'essersi sempre opposta, e di volersi sempre opporre a ogni novità che tentasse introdursi; d'esser pronta a cancellare, appena scritto, ogni iota che una mano profana osasse aggiungere alle carte divine. Non ha mai preteso d'avere l'autorità d'inventare principi di morale essenziale; anzi la sua gloria è di non averla; di poter dire che ogni verità le è stata insegnata fino dalla sua origine, che ha sempre avuti gli insegnamenti e i mezzi necessari per salvare i suoi figli; d'avere un'autorità che non può crescere, perchè non è mai stata mancante. Afferma, in conseguenza, che i suoi *decreti* sono conformi al Vangelo, e che non riceve le *decisioni de' Padri*, se non in quanto gli sono pure conformi, e sono una testimonianza della continuazione della stessa fede e della stessa morale. Se la Chiesa afferma il vero, non si potrà dire che *sostituisca questi decreti e queste decisioni ai lumi della ragione e della coscienza;* come non si può dire sostituita alla legge una sentenza che ne spieghi lo spirito, e che ne determini l'esecuzione. Si dovrà anzi confessare ch'essa regola l'una e l'altra con una norma infallibile, come è quella del Vangelo. Che se non si vuol credere a questa asserzione della Chiesa, si dovrà dire quali siano le massime di morale proposte dalla Chiesa, che non vengano dal Vangelo, che siano contrarie, o anche solamente indifferenti al suo spirito. Questa ricerca non farà altro che mettere sempre più in chiaro la maravigliosa immutabilità della Chiesa nella sua morale perpetuamente evangelica, e l'infinita distanza che passa tra essa e tutte le scole filosofiche, o anteriori alla Chiesa, o che si dichiarano independenti da essa; nelle quali non s'è fatto altro che edificare e distruggere, affermare e disdirsi; nelle quali i più savi sono stati stimati quelli che più hanno confessato di dubitare.

In quanto ai casisti, principio dal confessare di non averli letti, non

dico tutti, che dev'essere l'occupazione d'una vita intera, ma neppur uno; e di non averne altra idea, e d'alcuni solamente, se non per le confutazioni d'altri scrittori, e per le censure inflitte da autorità ecclesiastiche a varie loro proposizioni. Ma la cognizione delle loro opere non è necessaria per stabilire il punto che interessa la Chiesa a loro riguardo; ed è, che alla Chiesa non si possono attribuire le dottrine de'casisti: essa non si fa mallevadrice dell'opinioni de'privati, nè pretende che alcuno de'suoi figli non possa errare: questa pretesa contradirebbe alle predizioni del suo Fondatore divino. Essa non ha mai proposto i casisti come norma di morale: era anzi impossibile il farlo, perchè le decisioni loro devono essere un ammasso d'opinioni non di rado opposte.

La storia della *Casistica* può dar luogo a due osservazioni importanti. L'una, che le proposizioni inique fino alla stravaganza, che sono state messe fuori da qualche casista, sono motivate sopra sistemi arbitrari e independenti dalla religione. Alcuni di loro s'erano costituiti e divisi in scole di filosofi moralisti profani, e si perdevano a consultare e citare Aristotele e Seneca dove aveva parlato Gesù Cristo. Questo è lo spirito che il Fleury notò ne'loro scritti: *Il s'est à la fin trouvé des casuistes qui ont fondé leur morale plutôt sur le raisonnement humain, que sur l'Écriture et la Tradition. Comme si Jésus-Christ ne nous avoit pas enseigné toute vérité aussi bien pour les mœurs que pour la foi: comme si nous en étions encore à chercher avec les anciens philosophes* [1]. L'altra osservazione è che gli scrittori e le autorità che nella Chiesa combatterono o condannarono quelle proposizioni, opposero ad esse costantemente le Scritture e la Tradizione. Gli eccessi d'una parte de'casisti vennero dunque dall'essersi essi allontanati dalle norme che la Chiesa segue e propone; e a queste si dovette ricorrere per mantenere la morale ne'suoi veri principi.

[1] *Mœurs des Chrétiens*, 4.me partie, LXIV. *Multitude des Docteurs.*

CAPITOLO V.

SULLA CORRISPONDENZA DELLA MORALE CATTOLICA COI SENTIMENTI NATURALI RETTI.

La morale fut absolument dénaturée entre les mains des casuistes ; elle devint étrangère au cœur comme à la raison : elle perdit de vue la souffrance que chacune de nos fautes pouvoit causer à quelqu'une des créatures, pour n'avoir d'autres lois que les volontés supposées du Créateur : elle repoussa la base que lui avoit donnée la nature dans le cœur de tous les hommes pour s'en former une toute arbitraire.... pag. 414.

Benchè non abbiamo nè il desiderio di difendere i casisti in monte, come sono presentati nel testo che esaminiamo, nè le cognizioni per difenderne neppur uno, crediamo di potere appellar francamente da una condanna che li comprende tutti. Una tal condanna è evidentemente, non solo altrettanto arbitraria, ma meno ragionevole di quello che sarebbe una giustificazione ugualmente generale. Independentemente da ogni altra considerazione, e secondo le sole probabilità umane, come pensare che, tra tanti scrittori di quella materia, alcuni de' quali noti per sapere e per santità di vita, non ce ne siano di quelli che abbiano rettamente e utilmente applicata la morale cristiana ai casi particolari di cui trattavano?

Ma siccome la Chiesa è poco sopra accusata d'aver sostituito lo studio de' casisti alla filosofia morale; e siccome il non tenere altra norma, che le volontà (non *supposte* ma rivelate) del Creatore non è una massima privata de' casisti, ma universale della Chiesa, così queste censure vengono a ricadere sopra di essa. A ogni modo, credo bene d'esporre lo spirito della Chiesa su questo punto, per mostrare che ciò che viene da lei è sapientissimo, e per impedire che le si attribuisca ciò che non è suo. Che se l'intenzione dell'illustre autore non è stata di censurare la Chiesa, tanto meglio: io avrò avuto il campo di renderle omaggio, senza contradire a nessuno.

La Chiesa non ha poste le basi della morale, ma le ha trovate nella parola di Dio: *Io sono il Signore Dio tuo* [1]: questo è il fondamento e la ragione della legge divina, e per conseguenza della morale della Chiesa. *Il principio della sapienza è il timor di Dio* [2]. Ecco le basi sulle quali sole la Chiesa doveva edificare.

1 *Ego sum Dominus Deus tuus.* Exod. XX, 2.

2 *Initium sapientiæ timor Domini.* Psal. CX, 10. Eccl. I, 16. Prov. I. 7. Ibid. IX, 10.

Ma col far questo ha essa potuto distruggere le basi naturali della morale, cioè i sentimenti retti, ai quali tutti gli uomini hanno una disposizione? Tutt'altro, giacchè questi sentimenti non possono mai essere in contradizione con la legge di Dio, dal Quale vengono anch'essi. La legge è fatta anzi per dar loro una nova autorità e una nova luce, onde l'uomo possa discernere nel suo core ciò che Dio ci ha messo da ciò che il peccato ci ha introdotto. Perchè, queste due voci parlano in noi; e troppo spesso, tendendo l'orecchio interiore, l'uomo non sente una risposta distinta e sicura, ma il suono confuso d'una trista contesa. Di più (e quanto di più!) la legge divina ha estesi que'sentimenti al di là della natura; gli ha sollevati di novo al loro oggetto infinito, dal quale il peccato gli aveva sviati. Conformare la morale a questa legge, è dunque un farla essere conforme al *core* retto e alla *ragione* perfezionata. E questo ha fatto la Chiesa; e essa sola può farlo, come interprete infallibile e perpetua di questa legge.

Perchè, cosa giova che il regolo sia perfetto, se a chi lo tiene trema la mano? A che varrebbe la santità della legge, se l'interpretazione ne fosse abbandonata al giudizio appassionato di chi ci si deve assoggettare? se Dio non l'avesse resa independente dalle fluttuazioni della mente umana, affidandola a quella Chiesa che ha promesso d'assistere?

Se dunque il riguardo al dolore degli altri, se il dovere di non contristare un' immagine di Dio, è uno di questi sentimenti stampati da Dio nel cuore dell'uomo, la Chiesa non l'avrà certamente perduto di vista nel suo insegnamento morale, perchè non l'avrà perduto di vista la legge divina. Così è infatti.

È insegnamento catechistico universale, che i peccati s'aggravano in proporzione del danno che con essi si fa volontariamente al prossimo.

La Chiesa insegna esser peccati una quantità d'azioni, alle quali non si può assegnare altra reità, che il torto che con esse si fa a degli altri.

L'intenzione d'affliggere un uomo è sempre un peccato: l'azione più lecita, l'esercizio del diritto più incontrastabile diventa colpevole, se sia diretto a questo orribile fine.

La Chiesa ha dunque tenuto di vista un tal sentimento; e ci ha poi aggiunta la sanzione, insegnando che il dolore fatto agli altri diventa infallibilmente un dolore per chi lo fa; il che la natura non insegna; nè la ragione potrebbe acquistarne la chiara e piena certezza, senza l'aiuto della rivelazione.

La Chiesa vuole che i suoi figli educhino l'animo a vincere il dolore,

che non si perdano in deboli e diffidenti querele; e presenta loro un esemplare divino di fortezza e di calma sovrumana ne' patimenti. Vuole i suoi figli severi per loro; ma per il dolore de' loro fratelli li vuole misericordiosi e delicati; e per renderli tali, presenta loro lo stesso esemplare, quell'Uomo-Dio che pianse al pensiero de' mali che sarebbero piombati sulla città dove aveva a soffrire la morte più crudele [1]. Ah! certo, non lascia ozioso il sentimento della commiserazione quella Chiesa che, nella parola divina di carità, mantiene sempre unito e, per dir così, confuso l'amore di Dio e degli uomini: quella Chiesa che manifesta il suo orrore per il sangue, fino a dichiarare che anche quello che si sparge per la difesa della patria, contamina le mani de' suoi ministri, e le rende indegne d'offrire l'Ostia di pace. Tanto le sta a core che si veda che il suo ministero è di perfezione; che se ci sono delle circostanze dolorose, nelle quali può esser lecito all'uomo di combatter l'uomo, essa non ha istituiti dei ministri per far ciò che è lecito, ma ciò che è santo; che quando si creda di non poter rimediare ai mali se non con altri mali, essa non vuole averci parte; essa il cui solo fine è di ricondurre i voleri a Dio; essa che riguarda come santo il dolore, solamente quand'è volontario, quand'è una espiazione, quand'è offerto dall'animo che lo soffre.

1 *Et ut appropinquavit, videns civitatem, flevit super illam.* Luc. XIX, 41.

CAPITOLO VI.

SULLA DISTINZIONE DE' PECCATI IN MORTALI E VENIALI.

La distinction des péchés mortels d'avec les péchés véniels effaça celle que nous trouvions dans notre conscience entre les offenses les plus graves et les plus pardonnables. On y vit ranger les uns à côté des autres les crimes qui inspirent la plus profonde horreur, avec le fautes que notre foiblesse peut à peine éviter. Pag. 414.

Si può credere che l'illustre autore ammetta in sostanza, con la Chiesa cattolica, la distinzione de' peccati in mortali e veniali di loro natura; poichè divide *le offese* in *più gravi e* in *più perdonabili*. È noto che questa distinzione fu apertamente rigettata da Lutero e da Calvino; i quali ritennero in vece i due vocaboli, ma dandogli un tutt' altro significato, repugnante alla ragione comune, non meno che alla fede cattolica. Ecco una delle proposizioni del primo su questo punto: *Perciò dissi*[1] *che nessun peccato è veniale di sua natura, ma che tutti meritano la dannazione; e che l'essere alcuni veniali è da attribuirsi alla grazia di Dio*[2]. E, in termini non meno espliciti, il secondo: *Tengano i figlioli di Dio, che ogni peccato è mortale*[3]*; perchè è una ribellione contro il voler di Dio, la quale provoca necessariamente la sua ira; perchè è una prevaricazione dalla legge, prevaricazione alla quale è intimato, senza eccezione, il giudizio di Dio; e che le colpe de' santi sono veniali, non di loro natura, ma perchè ottengono il perdono dalla misericordia di Dio.*

La censura dell' illustre autore non cade dunque che sull'applicazione

1 Nella tesi sostenuta in Lipsia contro Giovanni Echio, l'anno 1519.

2 *Ideo dixi nullum esse peccatum natura sua veniale, sed omnia damnabilia: quod autem venialia sunt, Dei gratiæ, quæ magnipendenda est, tribuendum est.* Luth. Resolutiones super propositionibus suis, Lipsiæ disputatis. Opp. T. I, fol. CCCIIII recto; Witebergæ, 1545. — La proposizione a cui allude qui, è la seguente: *In bono peccare hominem, et peccatum veniale, non natura sua, sed Dei misericordia solum esse tale, aut in puero post baptismum peccatum remanens, negare, hoc est Paulum et Christum semel conculcare.* Ibid. fol. CCXLI recto.

3 *Habeant filii Dei, omne peccatum mortale esse; quia est adversus Dei voluntatem rebellio, quæ eius iram necessario provocat; quia est Legis prævaricatio, in quam edictum est, sine exceptione, Dei iudicium; sanctorum delicta venialia esse, non suapte natura, sed quia ex Dei misericordia veniam consequuntur.* Calvini, Institutio Christianæ Religionis, cap. III, 90.

della massima, cioè sulla classificazione de' peccati, che dice opposta a *quella che trovavamo nella nostra coscienza*. Su di che mi fo lecito di osservare prima di tutto, che la nostra coscienza, priva della rivelazione, non può mai essere un' autorità a cui ricorrere per riformare in ciò il giudizio, non solo della Chiesa, ma qualunque giudizio: non sarebbe che appellare da una coscienza a un' altra.

Al sentire che la distinzione de' peccati mortali da' veniali *cancellò quella che trovavamo nella nostra coscienza, tra l'offese più gravi e le più condonabili*, parrebbe che, quando la Chiesa insegnò questa distinzione, n' abbia trovata nelle menti degli uomini una anteriore, precisa e unanimemente ricevuta, e che a questa abbia sostituita la sua. Ma il fatto sta che il principio astratto di questa distinzione era bensì universalmente ricevuto, e faceva parte del senso comune; ma che, riguardo all'applicazione, il giudizio della coscienza era (come s'è osservato più volte) vario secondo i luoghi, i tempi, e gl'individui; che ad alcuni faceva parer colpa grave ciò che per altri era colpa leggiera, o non colpa, o anche virtù; che alcuni perfino (e non erano i meno pensatori) tenevano che tutte le colpe fossero pari; e, per conseguenza, rifiutavano il principio medesimo. La Chiesa, istituita per illuminare e per regolare la coscienza, la Chiesa, fondata appunto perchè questa non era nè incorrotta, nè unanime, nè infallibile, non può esser citata al suo tribunale.

Quale doveva dunque essere per la Chiesa il criterio a giudicare della gravità delle colpe? Certo, la parola di Dio.

Uno degli uomini che hanno più meditato, e scritto più profondamente su questa materia, sant'Agostino, osserva che: *alcune cose si crederebbero leggerissime, se nelle Scritture non fossero dichiarate più gravi che non pare a noi;* e da ciò appunto deduce che: *col giudizio divino, e non con quello degli uomini si deve decidere della gravità delle colpe* [1]. *Non prendiamo*, dice anche altrove, *non prendiamo bilance false per pesare ciò che ci piace, e come ci piace, dicendo, a nostro capriccio, questo è grave, questo è leggiero; ma prendiamo la bilancia divina delle Scritture, e pesiamo in essa ciò che è colpa grave, o per dir meglio, riconosciamo il peso che Dio ha dato a ciascheduna* [2]. Perchè, il vero appello è dalla coscienza alla rivelazione,

1 *Sunt autem quædam quæ levissima putarentur, nisi in Scripturis demonstrarentur opinione graviora.* S. August. Enchirid. de Fide, etc., c. 79. *Quæ sint autem levia, quæ gravia peccata, non humano, sed divino sunt pensanda iudicio.* Ibid., c. 78.

2 *Non afferamus stateras dolosas, ubi appendamus quod volumus, et quomodo volumus, pro arbitrio nostro dicentes, hoc grave, hoc leve est: sed afferamus divinam*

cioè dall'incerto al certo, dall'errante e dal tentato all'incorruttibile e al santo.

Che se, con questa coscienza riformata e illuminata dalla rivelazione, osserviamo quello che la Chiesa c'insegna sulla gravità delle colpe, non troveremo che da ammirare la sua sapienza, e la sua fedeltà alla parola divina, della quale è interprete e depositaria. Vedremo che quelle cose che essa ascrive a peccato grave, vengono tutte da disposizioni dell'animo contrarie direttamente al sentimento predominante d'amore e d'adorazione che dobbiamo a Dio, o all'amore che dobbiamo agli uomini, tutti nostri fratelli di creazione e di riscatto; vedremo che la Chiesa non ha messo tra le colpe gravi nessun sentimento che non venga da un core superbo e corrotto, che non sia incompatibile con la giustizia cristiana, nessuna disposizione che non sia bassa, carnale o violenta, che non tenda ad avvilir l'uomo, a stornarlo dal suo nobile fine, e a oscurare nella sua anima i segni divini della somiglianza col Creatore; e sopra tutto nessuna disposizione per la quale non sia espressamente intimata nelle Scritture l'esclusione dal regno de' cieli. Ma, specificando queste disposizioni, la Chiesa ha ben di rado enumerati gli atti in cui si trovino al punto di renderli colpe gravi. Sa e insegna che Dio solo vede a qual segno il core degli uomini s'allontani da Lui; e fuorchè ne' casi in cui gli atti siano un'espressione manifesta dell'essersi il core ritirato da Lui, essa non ha che a ripetere: *Chi è che conosca i delitti*[1]?

Oltre le disposizioni, ci sono dell'azioni per le quali nelle Scritture è pronunziata la morte eterna: sulla gravità di queste non può cader controversia.

Oltre di queste ancora, la Chiesa ha dichiarate colpe gravi alcune trasgressioni delle leggi stabilite da essa con l'autorità datale da Gesù Cristo. Non c'è alcuna di queste leggi che tema l'osservazione d'un intelletto cristiano, spassionato e serio; alcuna che non sia, in un modo manifesto e diretto, conducente all'adempimento della legge divina. Non sarà qui fuori del caso il discuterne una brevemente.

È peccato mortale il non assistere alla Messa in giorno festivo.

Chi non sa che la sola enunciazione di questo precetto eccita le risa di molti? Ma guai a noi, se volessimo abbandonare tutto ciò che ha

stateram de Scripturis Sanctis, tamquam de thesauris dominicis, et in illa quod sit gravius appendamus, immo non appendamus, sed a Domino appensa recognoscamus. De Baptismo, contra Donatistas. Lib. II, 9.

1 *Delicta quis intelligit?* Psal. XVIII, 12.

potuto essere soggetto di derisione! Quale è l'idea seria, quale il nobile sentimento, che abbia potuto sfuggirla? Nell'opinione di molti non può esser colpa se non l'azione che tenda direttamente al male temporale degli uomini; ma la Chiesa non ha stabilite le sue leggi secondo questa opinione sommamente frivola e improvida: la Chiesa insegna altri doveri; e quando essa regola le sue prescrizioni secondo tutta la sua dottrina, bisogna prima confessare che è consentanea a sè stessa; e se le prescrizioni non paiono ragionevoli, bisogna provare che tutta la sua dottrina è falsa; non giudicare la Chiesa con uno spirito che non è il suo, e che essa riprova.

È notissimo che la Chiesa non ripone l'adempimento del precetto nella materiale assistenza de' fedeli al Sacrifizio, ma nella volontà d'assisterci: essa ne dichiara disobbligati gl'infermi e quelli che sono trattenuti da un'occupazione necessaria; e ritiene trasgressori quelli che, presenti con la persona, ne stanno lontani col core: tanto è vero che, anche nelle cose più essenziali, vuole principalmente il core de' fedeli. Posto ciò, vediamo quali disposizioni certe supponga la trasgressione di questo precetto.

La santificazione del giorno del Signore è uno di que' comandamenti che il Signore stesso ha dati all'uomo. Certo, nessun comandamento divino ha bisogno d'apologia; ma non si può a meno di non vedere la bellezza e la convenienza di questo, che consacra specialmente un giorno al dovere più nobile e più stretto, e richiama l'uomo al suo Creatore.

Il povero, curvato verso la terra, depresso dalla fatica, e incerto se questa gli produrrà il sostentamento, costretto non di rado a misurare il suo lavoro con un tempo che gli manca; il ricco, sollecito per lo più della maniera di passarlo senza avvedersene, circondato da quelle cose in cui il mondo predica essere la felicità, e stupito ogni momento di non trovarsi felice, disingannato degli oggetti da cui sperava un pieno contento, e ansioso dietro altri oggetti de' quali si disingannerà quando gli abbia posseduti; l'uomo prostrato dalla sventura, e l'uomo inebbriato da un prospero successo; l'uomo ingolfato negli affari, e l'uomo assorto nelle astrazioni delle scienze; il potente, il privato, tutti insomma troviamo in ogni oggetto un ostacolo a sollevarci alla Divinità, una forza che tende ad attaccarci a quelle cose per cui non siamo creati, a farci dimenticare la nobiltà della nostra origine, e l'importanza del nostro fine. E risplende manifesta la sapienza di Dio in quel precetto che ci toglie alle cure mortali, per richiamarci al suo culto, ai pensieri del cielo; che impiega tanti giorni dell'uomo indòtto nello studio il più alto, e il solo necessario; che santifica il riposo del corpo, e lo rende figura di

quel riposo d'eterno contento a cui aneliamo, e di cui l'anima nostra sente d'esser capace: in quel precetto che ci riunisce in un tempio, dove le comuni preghiere, rammentandoci le comuni miserie e i comuni bisogni, ci fanno sentire che siamo fratelli. La Chiesa, conservatrice perpetua di questo precetto, prescrive a' suoi figli la maniera d'adempirlo più ugualmente e più degnamente. E tra i mezzi che ha scelti, poteva mai dimenticare il rito più necessario, il più essenzialmente cristiano, il Sacrifizio di Gesù Cristo, quel Sacrifizio dove sta tutta la fede, tutta la scienza, tutte le norme, tutte le speranze? Il cristiano che volontariamente s'astiene in un tal giorno da un tal Sacrifizio, può mai essere un *giusto che viva della fede* [1]? Può far vedere più chiaramente la non curanza del precetto divino della santificazione? Non ha evidentemente nel core un'avversione al cristianesimo? non ha rinunziato a ciò che la fede rivela di più grande, di più sacro e di più consolante? non ha rinunziato a Gesù Cristo? Pretendere che la Chiesa non dichiari prevaricatore chi si trova in tali disposizioni, sarebbe un volere che dimenticasse il fine per cui è istituita, che ci lasciasse ricadere nell'aria mortale del gentilesimo.

1 *Justus autem ex fide vivit.* Paul. ad Rom. I, 17, e altrove.

CAPITOLO VII.

DEGLI ODÎ RELIGIOSI.

Les casuistes présentèrent à l'exécration des hommes, au premier rang entre les plus coupables, les hérétiques, les schismatiques, les blasphémateurs. Quelque fois ils réussirent à allumer contre eux la haine la plus violente... Pag. 414.

Certo, ci sono poche cose che corrompano tanto un popolo, quanto l'abitudine dell'odio: così questo sentimento non fosse fomentato perpetuamente da quasi tutto ciò che ha qualche potere sulle menti e sugli animi. L'interesse, l'opinione, i pregiudizi, le verità stesse, tutto diventa agli uomini un'opportunità per odiarsi a vicenda: appena si trova alcuno che non porti nel core l'avversione e il disprezzo per delle classi intere de'suoi fratelli: appena può accadere ad alcuno una sventura che non sia cagione di gioia per altri; e spesso non per alcun utile che ne venga loro, ma per un interesse ancora più basso, quello dell'odio. Confesso di veder con maraviglia messi tra i pervertitori d'una nazione, in questo senso, e come in capo di lista, i casisti, ai quali finora non avevo sentito dare altro carico, che di voler giustificare quasi ogni opera e ogni persona, che d'insegnare a non odiare nemmeno il vizio.

Ma siano i casisti, o sia qualunque si voglia, che ispiri agli uomini odio contro i loro fratelli, li fa *essere omicidi* [1]; va direttamente contro il *secondo precetto*, che *è simile al primo*, che *non ne ha alcun altro sopra di sè* [2]; va direttamente contro l'insegnamento perpetuo della Chiesa, che non ha mai lasciato di predicare che *il segno di vita è l'amare i fratelli* [3].

Sia però lecito d'osservare che, tra le cagioni che possono aver cambiato il carattere degli Italiani, questa, se ci fu, deve aver certamente operato assai poco; giacchè non c'è forse nazione cristiana dove i sentimenti d'antipatia col pretesto della religione abbiano avuto meno occasione di nascere e d'influire sulla condotta degli uomini. In verità, riguardando a questa parte della storia, noi troviamo piuttosto da piangere

1 *Omnis qui odit fratrem suum homicida est.* Joan. Epist. I, III, 15

2 *Secundum autem* (mandatum) *simile est illi: Diliges proximum tuum tamquam te ipsum. Maius horum aliud mandatum non est.* Marc. XII, 31.

3 *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Joan. Epist. I, III, 14.

su quella Francia e su quella Germania che ci vengono opposte. Ah! tra gli orribili rancori che hanno diviso l'Italiano dall'Italiano, questo almeno non si conosce; le passioni che ci hanno resi nemici non hanno almeno potuto nascondersi dietro il velo del santuario. Pur troppo noi troviamo a ogni passo nei nostri annali le nemicizie trasmesse da una generazione all'altra per miserabili interessi, e la vendetta anteposta alla sicurezza propria; ci troviamo a ogni passo due parti della stessa nazione disputarsi accanitamente un dominio e de' vantaggi, i quali, per un grand'esempio, non sono rimasti nè all'una nè all'altra; ci troviamo la feroce ostinazione di volere a schiavi pericolosi quelli che potevano essere amici ardenti e fedeli; ci troviamo una serie spaventosa di giornate deplorabili, ma nessuna almeno simile a quelle di Cappel [1], di Jarnac [2] e di Praga [3]. Pur troppo da questa terra infelice sorgerà un giorno gran sangue in giudizio, ma del versato col pretesto della religione, assai poco. Poco dico, in confronto di quello che lordò l'altre parti d'Europa: i furori e le sventure dell'altre nazioni ci danno questo tristo vantaggio di chiamar poco quel sangue; ma il sangue d'un uomo solo, sparso per mano del suo fratello, è troppo per tutti i secoli e per tutta la terra.

Non si può a meno, in quest'occasione, di non riflettere sull'ingiustizia commessa da tanti scrittori nell'attribuire ai cattolici soli questi orribili sentimenti d'odio religioso, e i loro effetti: ingiustizia che appare a chiunque scorra appena le storie di quelle dissensioni. Ma questa parzialità può essere utile alla Chiesa; il grido d'orrore che i secoli alzano contro di quelle, essendo principalmente rivolto contro i cattolici, questi devono averlo sempre negli orecchi, e sentirsi richiamati alla mansuetudine e alla giustizia, non solo dalla voce della Chiesa, ma anche da quella del mondo.

Io so che è stato detto da molti, che queste avversioni e queste stragi, benchè abborrite dalla Chiesa, le possono essere imputate, perchè, insegnando a detestare l'errore, dispone l'animo de' cattolici a estendere questo sentimento agli uomini che lo professano.

A ciò si potrebbe rispondere che, non solo ogni religione, ma ogni dottrina morale, o vera o falsa, insegna a detestare gli errori contro i doveri essenziali dell'uomo, o quelli che pretende esser tali. Tutti coloro che, scindendo il Cristianesimo, fondarono delle sette separate

1 31 Ottobre 1531.
2 16 Marzo 1569.
3 8 Novembre 1620.

dalla Chiesa, qual altro mezzo adoprarono, che di rappresentare come errori detestabili i suoi insegnamenti? È comune alla verità e all'errore, in tali materie, il detestare il suo contrario; e n'è la conseguenza naturale l'insegnare a detestarlo. E siccome poi l'errore non potrebbe nemmeno prendere una forma apparente, nè proporre per simbolo altro che delle negazioni, se non s'attaccasse a qualche verità; siccome, per conseguenza, ogni setta che si dice cristiana conserva qualche parte della verità cristiana; così non ce n'è alcuna che non riguardi come detestabili (e in questo caso rettamente) gli errori opposti a quel tanto di verità che conserva. Protestare, come fanno alcuni, di venerar, come sacre e rivelate da Dio, alcune verità, e di non avere altro che indifferenza per l'errore che le nega e le disprezza, è un accozzo di parole contradittorie, che contraffà una proposizione.

Ma, per giustificare la Chiesa, non è mai necessario ricorrere a degli esempi: basta esaminare le sue massime. È dottrina perpetua della Chiesa, che si devano detestare gli errori, e amare gli erranti. C'è contradizione tra questi due precetti? Non credo che alcuno voglia affermarlo. — Ma è difficile il far distinzione tra l'errore e la persona; è difficile detestar quello, e nutrire per questa un amore non di sola apparenza, ma vero e operoso [1]. — È difficile! ma qual è la giustizia facile all'uomo corrotto? ma donde questa difficoltà di conciliare due precetti, se sono giusti ugualmente? È cosa giusta il detestar l'errore? Sì, certo; e non c'era nemmeno bisogno di prove. È cosa giusta l'amare gli erranti? Sì, ancora; e per le ragioni stesse per cui è giusto d'amar tutti gli uomini: perchè Dio, da cui teniamo tutto, da cui speriamo tutto, Dio a cui dobbiamo tutto dirigere, *gli ha amati fino a dare per essi il suo Unigenito* [2]; perchè è cosa orribile il non amare quelli che Dio ha predestinati alla sua gloria; e è un giudizio della più rea e stolta temerità l'affermare d'alcun uomo vivente, che non lo sia, l'escluderne uno solo dalla speranza nelle ricchezze delle misericordie di Dio. I testimoni che stavano per scagliare le prime pietre contro Stefano, deposero le loro vesti a' piedi d'un giovinetto, il quale non si ritirò inorridito, ma, consentendo alla strage di quel giusto, rimase a custodirle [3]. Se un cristiano avesse allora accolto nel suo cuore un sentimento d'odio per quel

1 *Filioli mei, non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate.* Ioan. Epist. I, III, 18.

2 *Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Ioan. III, 16.

3 *Testes deposuerunt vestimenta sua secus pedes adolescentis, qui vocabatur Saulus .... Saulus autem erat consentiens neci ejus.* Act. Apost. VII, 57, 59.

giovinetto, di cui la tranquilla ferocia contro i seguaci del Giusto, di *Quello in cui solo è la salute* [1], poteva parere un segno così manifesto di riprovazione; se avesse mormorata la maledizione che pare così giusta in bocca degli oppressi, ah! quel cristiano avrebbe maledetto il *Vaso d'elezione* [2].

Donde adunque la difficoltà di conciliare questi precetti, se non dalla nostra corruttela, da cui vengono tutte le guerre tra i doveri? E questa difficoltà è appunto il trionfo della morale cattolica: poichè essa sola può vincerla; essa sola, prescrivendo con la sua piena autorità tutte le cose giuste, non lascia dubbio su alcun dovere; e, per troncare la serie di quelle false deduzioni con le quali si finisce a sacrificare un principio a un altro principio, li consacra tutti, e li mette fuori della discussione. Se, andando di ragionamento in ragionamento, s'arriva a un'ingiustizia, si può esser certi d'aver ragionato male; e l'uomo sincero è avvertito dalla religione stessa d'essere uscito di strada; perchè dove comparisce il male, si trova in essa una proibizione e una minaccia. Nessun cattolico di bona fede può mai credere d'avere una giusta ragione per odiare il suo fratello: il Legislatore divino, ch'egli si vanta di seguire, sapeva certo che ci sarebbero stati degli uomini iniqui e provocatori, e degli uomini nemici della Fede; e nulladimeno gli ha detto, senza fare eccezione veruna: Tu amerai il tuo prossimo come te stesso.

È uno dei più singolari caratteri della morale cattolica, e de' più benefici effetti della sua autorità, il prevenire tutti i sofismi delle passioni con un precetto, con una dichiarazione. Così, quando si disputava per sapere se uomini di colore diverso dall'europeo dovessero essere considerati come uomini, la Chiesa, versando sulla loro fronte l'acqua rigeneratrice, aveva imposto silenzio, per quanto era in lei, a quella discussione vergognosa; li dichiarava fratelli di Gesù Cristo, e chiamati a parte della sua eredità.

Di più, la morale cattolica rimove le cagioni che rendono difficile l'adempimento di questi due doveri, odio all'errore, amore agli uomini, proscrivendo la superbia, l'attaccamento alle cose della terra, e tutto ciò che strascina a rompere la carità. E ci somministra i mezzi per essere fedeli all'uno e all'altro; e questi mezzi sono tutte quelle cose che portano la mente alla cognizione della giustizia, e il core all'amore di essa; la meditazione sui doveri, la preghiera, i sacramenti, la diffidenza di noi stessi, la confidenza in Dio. L'uomo educato sinceramente

1 *Non est in alio aliquo salus.* Act. Apost. IV, 12.
2 *Vas electionis est mihi iste.* Ibid. IX, 15.

a questa scola, eleva la sua benevolenza a una sfera dove non arrivano i contrasti, gl'interessi, l'obiezioni; e questa perfezione riceve anche nel tempo una gran ricompensa. A tutte le vittorie morali succede una calma consolatrice; e amare in Dio quelli che si odierebbero secondo il mondo, è, nell'anima umana, nata ad amare, un sentimento d'inesprimibile giocondità.

Ci fu però uno scrittore, e non di poca fama certamente, il quale pretese che il conciliare la guerra all'errore e la pace con gli uomini sia una cosa non difficile, ma impossibile. *La distinction entre la tolérance civile et la tolérance théologique est puérile et vaine. Ces deux tolérances sont inséparables, et l'on ne peut admettre l'une sans l'autre. Des anges même ne vivroient pas en paix avec des hommes qu'ils regarderoient comme les ennemis de Dieu* [1].

Quali conseguenze da una tale dottrina! I primi cristiani non dovevano dunque credere che adorare gli idoli e sconoscer Dio rendesse l'uomo nemico a Lui. Hanno dunque fatto male a combattere il gentilesimo; perchè è un'impresa almeno imprudente e pazza il predicare contro una religione che non rende nemici di Dio quelli che la professano. E quando san Paolo, per accrescere la riconoscenza e la fiducia de' fedeli, rammentava la misericordia usata loro da Dio, *nel tempo ch'erano suoi nemici* [2], proponeva loro un'idea falsa e antisociale.

Vivere in pace con degli uomini che si hanno per nemici di Dio, non sarà possibile a quelli che credono che Dio stesso glielo comanda? a quelli che non sanno se siano essi medesimi degni d'amore o d'odio [3], e che sanno di certo che diverrebbero nemici di Dio essi medesimi, rompendo la pace? a quelli i quali pensano che un giorno si chiederebbe loro se la fede gli era stata data per dispensarli dalla carità, e con che diritto aspettano la misericordia, se, per quanto era in loro, l'hanno negata agli altri? a quelli che devono riconoscere nella fede un dono, e tremare dell'uso che ne fanno?

Queste e altre ragioni si sarebbero potute addurre a chi avesse fatta una tale obiezione al cristianesimo, quando apparve; ma, ai tempi del Rousseau, essa riesce stranissima, poichè impugna la possibilità d'un fatto di cui la storia del cristianesimo è una lunga e non interrotta testimonianza.

1 *Émile*, liv. IV, not. 40.

2 *Si enim, cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius; multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius.* Ad Rom. V, 10.

Nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit. Eccl. IX, 1.

Quello che ne diede il primo esempio era, certo, al di sopra degli angeli; ma era anche un uomo; ma, ne' disegni della sua misericordia, volle che la sua condotta fosse un modello che ognuno de' suoi seguaci potesse imitare; e pregò morendo per i suoi uccisori. Quella generazione durava ancora, quando Stefano entrò il primo nella carriera di sangue che l'Uomo-Dio aveva aperta. Stefano che, con sapienza divina, cerca d'illuminare i giudici e il popolo, e di richiamarli a un pentimento salutare; quando poi è oppresso, quando sta per compirsi sulla terra l'atto sanguinoso della sua testimonianza, dopo aver raccomandato il suo spirito al Signore, non pensa a quelli che l'uccidono, se non per dire: *Signore, non imputar loro questa cosa a peccato. E detto questo, s'addormentò nel Signore* [1].

Tale fu, per tutti que' secoli in cui gli uomini persistettero nella così cieca perversità di venerare gl'idoli fatti da loro, e di far morire i giusti, tale fu sempre la condotta de' cristiani: la pace orribile del gentilesimo non fu mai disturbata nemmeno da' loro gemiti. Cosa si può fare di più per conservarla con gli uomini, che amarli e morire? Convien dire che questa dottrina sia ben concorde con sè stessa, e ben chiara agl'intelletti cristiani, poichè i fanciulli stessi la trovavano intelligibile: fedeli agli ammaestramenti delle madri, sorridevano ai carnefici; quelli che sorgevano imitavano quelli ch' erano caduti prima di loro; primizie de' santi, fiori rinascenti sotto la falce del mietitore.

Ma la storia del cristianesimo non ha forse esempi d'odî e di guerre? Ne ha pur troppo; ma bisogna chieder conto a una dottrina delle conseguenze legittime che si cavano da essa, e non di quelle che le passioni ne possono dedurre. Questo principio, vero in tutti i tempi, si può a' nostri giorni allegarlo con maggior fiducia d'essere ascoltati, dacchè molti di quelli che lo contrastavano alla religione, sono stati costretti a invocarlo per altre dottrine. La memorabile epoca storica nella quale ci troviamo ancora, si distingue per il ritrovamento, per la diffusione e per la ricapitolazione d'alcuni princìpi politici, e per gli sforzi fatti affine di metterli in esecuzione; da ciò sono venuti de' mali gravissimi; i nemici di que' princìpi pretendono che i princìpi ne siano stati la cagione, e che siano, per conseguenza, da rigettarsi. A questo i loro sostenitori vanno rispondendo che è cosa assurda e ingiusta proscrivere le verità, per l'abuso che gli uomini ne hanno potuto fare; che, lasciando di promulgarle e di stabilirle, non si leveranno però dal

[1] *Domine, ne statuas illis hoc peccatum. Et cum hoc dixisset, obdormivit in Domino.* Act. Apost. VII, 59.

mondo le passioni; che, mantenendo gli uomini in errori, si lascia viva una cagione ben più certa e diretta di calamità e d'ingiustizie; che gli uomini non diventano migliori, nè più umani, con l'avere opinioni false. *La Saint-Barthélemy n'a pas fait proscrire le catholicisme*, ha detto a questo proposito un celebrato ingegno [1]; e certo nessuna conseguenza sarebbe stata più stolta e ingiusta. La memoria di quell'atrocissima notte dovrebbe servire a far proscrivere l'ambizione e lo spirito fazioso, l'abuso del potere e l'insubordinazione alleleggi, l' orribile e stolta politica che insegna a violare a ogni passo la giustizia per ottenere qualche vantaggio, e quando poi queste violazioni accumulate abbiano condotto un gravissimo pericolo, insegna che tutto è lecito per salvar tutto; a far proscrivere l'insidie e le frodi, le provocazioni e i rancori, l'avidità della potenza che fa tutto tramare e tutto usare, e l'ingiusto amore della vita che fa sorpassare ogni legge per conservarla; perchè queste e altre simili furono le vere cagioni della strage per cui quella notte è infame.

Quando, all'opposto, si trovano nella storia esempi d'influenza benefica e misericordiosa della dottrina cattolica, non c'è bisogno di ricercare come mai, per quali giri di ragionamenti, per quali singolari disposizioni degli animi, i suoi seguaci siano arrivati a trovare in essa tali consigli, a riceverne tali impulsi. È evidentemente una causa che produce il suo effetto proprio. In tempi di violente provocazioni e di feroci vendette, s'alza una voce a proclamare la *tregua di Dio:* è la voce del Vangelo; e sona per la bocca de' vescovi e de' preti. Sant'Ambrogio spezza e vende i vasi sacri per riscattare gli schiavi illirici, la più parte Ariani: san Martino di Tours intercede per i Priscillianisti presso Massimo imperatore in una parte dell'occidente; e considera come scomunicato Itacio e gli altri vescovi che l'avevano mosso a infierire contro di quelli: sant'Agostino supplica il proconsole d'Africa per i Donatisti, dai quali ognuno sa che travaglio avesse la Chiesa. *Non avere a sdegno*, dice, *che imploriamo da te la vita di quelli, de' quali imploriamo da Dio il ravvedimento* [2]. E lasciando stare tanti altri fatti simili, di cui abbonda la storia ecclesiastica di tutti i tempi, giova rammentarne uno tra i meno antichi, anche perchè è stato tentato (e pur troppo, non senza effetto presso di molti), non solo di rapirne la gloria alla Chiesa,

1 *Considérations sur la révolution françoise, par Mad. de Stael.* Tom. III, pag. 382.
2 *Non tibi vile sit neque contemptibile, fili honorabiliter dilectissime, quod vos rogamus ne occidantur, pro quibus Dominum rogamus ut corrigantur.* August. Donato procons. Afr. Epist. C., tom. II, pag. 270, edit. Maur.

ma di cambiarla in ignominia: ed è la condotta del clero cattolico in America. L'ira contro ogni resistenza, l'avarizia resa incontentabile dalle promesse di fantasie riscaldate, il timore che nasce anche negli animi più determinati e li rende crudeli, quando non sono fortificati dall'idea d'un dovere, e quando gli offesi sono molti, tutte in somma le passioni più inesorabili della conquista, avevano snaturati affatto gli animi degli Spagnoli; e gli Americani non ebbero quasi altri avvocati che gli ecclesiastici; e questi non ebbero altri argomenti in favor loro che quelli del Vangelo e della Chiesa. Citiamo qui il giudizio del Robertson, giudizio importantissimo, e per l'imparzialità certa dello storico, e per la quantità e l'accuratezza delle ricerche sulle quali è fondato. « Con « ingiustizia ancor maggiore è stato da molti autori rappresentato l'in« tollerante spirito della Romana Cattolica Religione come la cagione « dell'esterminio degli Americani, ed hanno accusati gli ecclesiastici « spagnoli d'aver animati i loro compatriotti alla strage di quell'inno« cente popolo come idolatra ed inimico di Dio. Ma i primi missionari « che visitarono l'America, benchè deboli ed ignoranti, erano uomini « pii. Essi presero di buon'ora la difesa dei nazionali, e li giustificarono « dalle calunnie dei vincitori, i quali descrivendoli come incapaci d'es« sere istruiti negli uffici della vita civile, e di comprendere le dottrine « della Religione, sostenevano esser quelli una razza subordinata d'uo« mini, e sopra cui la mano della natura aveva posto il segno della « schiavitù. Dalle relazioni che ho già date dell'umano e perseve« rante zelo dei missionari spagnoli nel proteggere l'inerme greggia a « loro commessa, eglino compariscono in una luce che aggiunge lustro « alla loro funzione. Eran ministri di pace che procuravano di strappare « la verga dalle mani degli oppressori. Alla potente loro interposizione « doverono gli Americani ogni regolamento diretto a mitigare il rigore « del loro destino. Negli stabilimenti spagnoli il clero sì regolare che « secolare è ancor dagli Indiani considerato come il suo natural pro« tettore, a cui ricorrono nei travagli e nelle esazioni, alle quali troppo « frequentemente sono essi esposti [1]. »

Qual è questa religione, in cui i deboli, quando sono pii, resistono alla forza in favore de' loro fratelli! in cui gli ignoranti svelano i sofismi che le passioni oppongono alla giustizia! In una spedizione, dove non si parlava che di conquiste e d'oro, quelli non parlavano che di pietà e di doveri; citavano al tribunale di Dio i vincitori, dichiaravano empia

[1] Robertson, *Storia dell' America*. Pisa 1789, vol. II, pag. 421.

e irreligiosa l'oppressione. Il mondo, con tutte le sue passioni, aveva mandato agl' Indiani de' nemici che essi non avevano offesi; la religione mandava loro degli amici che non avevano mai conosciuti. Questi furono odiati e perseguitati; furono costretti qualche volta a nascondersi; ma almeno raddolcirono la sorte de' vinti; ma, coi loro sforzi e coi loro patimenti, prepararono alla religione un testimonio, che essa non è stata nemmeno un pretesto di crudeltà; che queste furono commesse malgrado le sue proteste. Ah! gli avari crudeli avrebbero voluto passare per zelanti, ma i ministri della religione non gli hanno permesso di mettersi al viso questa maschera; gli hanno costretti a cercare i loro sofismi in ogni altro principio, che in quello della religione; gli hanno costretti a ricorrere alle ragioni di convenienza, d'utilità politica, d'impossibilità di stare esattamente alla legge divina; gli hanno costretti a parlare de' gran mali che sarebbero venuti, se gli uomini fossero stati giusti, a dire ch'era necessario opprimer gli uomini crudelmente, perchè altrimenti diveniva impossibile l'opprimerli.

Un solo ecclesiastico disonorò il suo ministero, eccitando i suoi concittadini al sangue; e fu il troppo noto Valverde. Ma, esaminando la sua condotta, come è descritta dal Robertson, si vede chiaro al mio parere, che costui era mosso da tutt'altro che dal fanatismo religioso. Pizarro aveva formato il perfido disegno d'impadronirsi dell'Inca Atahualpa, per dominare nel Perù, e per saziarsi d'oro. Adescato con pretesti di amicizia l'Inca a un abboccamento, questo si risolvette in un'allocuzione del Valverde, nella quale i misteri e la storia della santa e pura religione di Cristo non erano esposti che per venire all'assurda conseguenza, che l'Inca doveva sottomettersi al re di Castiglia, come a suo legittimo sovrano. La risposta e il contegno di Atahualpa servirono di pretesto al Valverde per chiamare gli Spagnoli contro i Peruviani. « Il Pizarro » cito ancora il Robertson, « che nel corso di questa lunga conferenza « aveva con difficoltà trattenuti i soldati impazienti d'impadronirsi delle « ricche spoglie ch'essi vedevano allora sì da vicino, diede il segno « all'assalto. » Il Pizarro stesso, ch'era venuto a quel fine, fece prigioniero l'Inca; il quale poi, con un processo atrocemente stolto, fu condannato a morte; e il Valverde commise anche il delitto d'autorizzare la sentenza con la sua firma. Ora, chi non vede che a degli uomini deliberati a un'azione ingiusta, a degli uomini forti contro uomini ricchi, ogni pretesto era bono? che il Valverde stesso fu istrumento orribile, ma non motore dell'ingiustizia? che la sua condotta svela piuttosto la bassa connivenza all'ambizione e all'avarizia di Pizarro, che il fanatismo

religioso? Il solo bon senso fa vedere che non è nella natura dell'uomo, per quanto sia fanatico, il concepire un odio violento contro degli uomini che non professano il cristianesimo, perchè l'ignorano. Di fatti, se la disposizione degli ecclesiastici spagnoli era tale che dalla religione dovessero ricevere impulsi di questa sorte, perchè tutti gli altri parlarono e operarono, non solo diversamente, ma all'opposto? E se la condotta del Valverde era conforme al modo di sentire de' suoi concittadini in fatto di religione, perchè è stata censurata da tutti i loro storici, come osserva il Robertson?

Del resto, la religione oltraggiata dal Valverde è stata ben vendicata, non solo da quasi tutti gli ecclesiastici delle diverse spedizioni, ma anche da quelle migliaia di missionari che, portando la fede ai selvaggi e agl'infedeli d'ogni sorte, ci andarono e ci vanno senza soldati, senz'armi, *come agnelli tra i lupi*[1], e col core diviso tra due sole passioni, quella di condurre molti alla salute, e quella del martirio.

Se il rappresentare l'intolleranza persecutrice come una conseguenza dello spirito del cristianesimo, è una calunnia smentita dalla dottrina della Chiesa, è una singolare ingiustizia il rappresentarla come un vizio particolare ai cristiani. Erano le verità cristiane che rendevano intolleranti gl'imperatori gentili? Sono esse che hanno creata quella crudeltà senza contrasto e senza rimorso, che sparse il sangue di tanti milioni, non dirò d'innocenti, ma d'uomini che portavano la virtù al più alto grado di perfezione? Sono esse che hanno scatenato il mondo contro quelli *di cui il mondo non era degno*[2]?

Sul principio del secondo secolo, un vecchio fu condotto in Antiochia davanti l'imperatore. Questo, dopo avergli fatte alcune interrogazioni, l'interpellò finalmente se persisteva a dichiarare di portar Gesù Cristo in core. Al che avendo il vecchio risposto di sì, l'imperatore comandò che fosse legato e condotto a Roma, per essere dato vivo alle fiere. Il vecchio fu caricato di catene; e, dopo un lungo tragitto, arrivato in Roma, fu condotto all'anfiteatro, dove fu sbranato e divorato, per divertimento del popolo romano [3].

Il vecchio era sant'Ignazio, vescovo d'Antiochia. Discepolo degli Apostoli, la sua vita era stata degna d'una tale scola. Il coraggio che mostrò al sentire la sua sentenza, l'accompagnò per tutta la strada del supplizio;

1 *Ecce ego mitto vos sicut agnos inter lupos.* Luc. X, 3

2 *Quibus dignus non erat mundus.* Ad Hebr. XI, 38.

3 Tillemont, *Saint Ignace.*

e fu un coraggio sempre tranquillo, e come uno di que' sentimenti ultimi che vengono dalla più ponderata e ferma deliberazione, in cui ogni ostacolo è stato preveduto e pesato. Al sentire il ruggito delle fiere, si rallegrò: il supplizio, quella morte senza combattimento e senza incertezza, la presenza della quale è una rivelazione di terrore per gli animi i più preparati, che dico? un tal supplizio non aveva nulla d'inaspettato per lui: tanto lo Spirito Santo aveva rinforzato quel core, tanto egli amava!

L'imperatore era Traiano.

Ah! quando alla memoria d'un cristiano si può rimproverare che, per uno zelo ingiusto e erroneo, abbia usurpato il diritto sulla vita altrui, sia pure stato, in tutto il resto, pio, irreprensibile, operoso nel bene; a ogni sua virtù si contrappone il sangue ingiustamente sparso: una vita intera di meriti non basta a coprire una violenza. E perchè nel giudizio tanto favorevole di Traiano non si conta il sangue d'Ignazio e de' tanti altri innocenti, che pesa sopra di lui? perchè si propone come un esemplare? perchè si mantiene a' suoi tempi quella lode che dava loro Tacito, che in essi fosse lecito sentire ciò che si voleva, e dire ciò che si sentiva[1]? Perchè noi riceviamo per lo più l'opinione fatta dagli altri; e i gentili, che stabilirono quella di Traiano, non credevano che spargere il sangue cristiano togliesse nulla all'umanità e alla giustizia d'un principe. È la religione che ci ha resi difficili a concedere il titolo d'umano e di giusto; è essa che ci ha rivelato che nel dolore d'un'anima immortale c'è qualche cosa d'ineffabile; è essa che ci ha istruiti a riconoscere e a rispettare in ogni uomo l'immagine di Dio, e il prezzo della Redenzione. Quando si ricordano gli uomini condannati alle fiamme col pretesto della religione, se alcuno, per attenuare l'atrocità di que' giudizi, allega che i giudici erano fanatici, il mondo risponde che non si deve esserlo; se alcuno allega ch'erano ingannati, il mondo risponde che non bisogna ingannarsi quando si pretende disporre della vita d'un uomo; se alcuno allega che credevano di rendere omaggio alla religione, il mondo risponde che una tale opinione è una bestemmia. Ah! chi ha insegnato al mondo, che Dio non s'onora che con la mansuetudine e con l'amore, col dar la vita per gli altri e non col levargliela, che la volontà libera dell'uomo è la sola di cui Dio si degna ricevere gli omaggi?

[1] *Rara temporum felicitate, ubi sentire quæ velis, et quæ sentias dicere licet.* Histor. lib. I.

Per spiegare le persecuzioni contro i cristiani, si sarebbe quasi indotti a supporre che il rispetto alla vita dell'uomo fosse ignoto ai gentili, che sia un altro mistero rivelato dal Vangelo. In quelle si vedono crudeltà incredibili commesse senza un forte impulso; si vedono principi senza fanatismo secondare il trasporto del popolo per i supplizi, non per timore, non per ira, ma direi quasi per indifferenza; perchè la morte crudele di migliaia d'uomini non era forse un oggetto che meritasse un lungo esame. Non si fa torto a supporre quest'animo a quelli che facevano scannare migliaia di schiavi per una festa.

La famosa lettera di Plinio a Traiano, e la risposta di questo, sono un esempio notabile d'un tale spirito del gentilesimo. Plinio, legato propretore in Bitinia, consulta l'imperatore sulla causa de' cristiani, espone la sua condotta antecedente, parla d'una lettera cieca, per mezzo della quale n'ha scoperti alcuni, e chiede istruzioni. L'imperatore approva la condotta del legato, proibisce di far ricerca de' cristiani, e prescrive di punirli se sono denunziati e convinti; a quelli che neghino d'esserlo, e diano di ciò la prova di fatto, adorando gli dei, vuole che si perdoni, in grazia del pentimento. Finalmente ordina che, delle accuse anonime, non si faccia caso per nessun delitto; *essendo*, dice, *cosa di pessimo esempio, e indegna del nostro secolo*[1]. Ma, in fatto di barbarie, qual cosa mai poteva esser indegna d'un secolo in cui un magistrato, celebre per coltura d'ingegno e per dolcezza di carattere, domanda per sua regola, se è il nome solo di cristiano che s'abbia a punire, quantunque senza alcun delitto, o i delitti che porta con sè questo nome; se si deva far distinzione d'età, o trattare ugualmente i fanciulli, per quanto teneri siano, e gli adulti? d'un secolo in cui quest'uomo racconta d'aver fatti condurre al supplizio quelli che, denunziati a lui come cristiani, erano stati duri per tre volte nel confessarsi tali; *non dubitando*, dice, *che, qualunque fosse la cosa che confessavano, la loro inflessibile ostinazione dovesse esser punita?* E raccontando poi che altri, i quali dissero d'essere stati cristiani, ma di non esserlo più, e maledissero il Cristo, e

[1] *Actum quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerant, secutus es. Neque enim in universum aliquid quod quasi certam formam habeat constitui potest. Conquirendi non sunt, si deferantur et arguantur, puniendi sunt; ita tamen, ut qui negaverit se Christianum esse, idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris, quamvis suspectus in præteritum fuerit, veniam ex pœnitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli nullo crimine locum habere debent; nam et pessimi exempli, nec nostri sæculi est.* Traianus Plinio, in Plin. Epist. X, 98.

adorarono l'immagine dell'imperatore e i simulacri degli dei, affermavano però, che, col professar quella fede, non s'erano impegnati a veruna cosa iniqua, ma, anzi, a non commetter mai nè furti, nè latrocini, nè adultèri, a non mancar di fede, a non negare il deposito; non lascia vedere la più piccola inquietudine per quegli *ostinati* che aveva fatti morire[1]? Qual cosa poteva essere indegna d'un secolo in cui un principe più celebre ancora, e celebre per sapienza e per mansuetudine, non trova che dire a de' giudizi di questa sorte? e senza farsi carico de' dubbi del magistrato, e riguardo all' età degli accusati, e intorno a ciò che costituisca il delitto, gli rimanda per unica spiegazione la parola *Cristiani;* e proibisce che se ne faccia ricerca, prescrivendo insieme, che, scoperti, si puniscano, qualunque poi sia per essere la pena? E s'è visto qual era quella che il magistrato ordinava. Ma che dico? d'un secolo, in cui un vecchio divorato dalle fiere era un passatempo per il popolo, e un tal principe dava al popolo un tal passatempo?

Pur troppo i secoli cristiani hanno esempi di crudeltà commesse col pretesto della religione; ma si può sempre asserire che quelli i quali le hanno commesse, furono infedeli alla legge che professavano; che questa li condanna. Nelle persecuzioni gentilesche, nulla può essere attribuito a inconseguenza de' persecutori, a infedeltà alla loro religione, perchè questa non aveva fatto nulla per tenerli lontani da ciò.

Con questa discussione parrà forse che ci siamo allontanati dall'argomento; ma essa non sarà affatto inutile, se potrà dare occasione d'osservare che molti scrittori hanno adoprato due pesi e due misure per giudicare de' cristiani e de' gentili; se potrà servire a rimovere sempre più dalla morale cattolica l'orribile taccia di sangue, che tante volte le è stata data, a rammentare che la violenza esercitata in difesa di questa religione di pace e di misericordia è affatto avversa al suo spirito, come è stato professato senza interruzione in tutti i secoli dai veri

[1] *Nec mediocriter hæsitavi, sit ne aliquod discrimen ætatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant.... nomen ipsum, etiam si flagitiis careat, aut flagitia cohærentia nomini puniantur — Confitentes iterum ac tertio interrogavi, supplicium minatus: perseverantes duci jussi. Neque enim dubitabam, qualecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. — Alii, ab indice nominati, esse se Christianos dixerunt, et mox negaverunt: fuisse quidem, sed desiisse.... Omnes et imaginem tuam, Deorumque simulacra venerati sunt: ii et Christo maledixerunt. Affirmabant autem... se sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum [appellati abnegarent.* Plinius Traiano Epist. X, 97.

adoratori di Colui che con tanta autorità gridò i discepoli che invocavano il foco del cielo sulle città che ricusavano di ricevere la loro salute[1], di Colui che comandò agli Apostoli di *scotere la polvere de' loro piedi*[2], e d'abbandonare gli ostinati. Onore a quegli uomini veramente cristiani che, in ogni tempo, e in faccia a ogni passione e a ogni potenza, predicarono la mansuetudine; da quel Lattanzio che scrisse *doversi la religione difendere col morire, e non con l'uccidere*[3], fino agli ultimi che si sono trovati in circostanze in cui ci volesse coraggio per manifestare un sentimento così essenzialmente evangelico. Onore a essi, giacchè noi non possiamo più averne onore, in tempi e in luoghi in cui non si può sostenere il contrario senza infamia; in cui, se gli uomini non hanno (così avessero!) rinunziato agli odi, hanno almeno saputo vedere che la religione non può accordarsi con quelli; se ammettono troppo spesso il pretesto dell'utile e delle gran passioni per bona scusa di vessazioni e di crudeltà, confessano che la religione è troppo pura per ammetterlo, che la religione non vuol condurre gli uomini al bene se non per mezzo del bene.

1 *Intraverunt in civitatem Samaritanorum — et non receperunt eum — Cum vidissent autem discipuli eius Iacobus et Ioannes, dixerunt: Domine, vis dicimus ut ignis descendat de cœlo et consumat illos? Et conversus increpavit illos, dicens: Nescitis cuius spiritus estis.* Luc. IX, 52, 53, 54, 55.

2 *Et quicumque non receperit vos, neque audierit sermones vestros; exeuntes foras de domo, vel civitate, excutite pulverem de pedibus vestris.* Matth. X, 14.

3 *Defendenda enim est religio, non occidendo sed moriendo; non sævitia, sed patientia; non scelere, sed fide: illa enim malorum sunt, hæc bonorum. Et necesse est bonum in religione versari, non malum. Nam si sanguine, si tormentis, si malo religionem defendere velis, iam non defendetur illa, sed polluetur, atque violabitur. Nihil tam voluntarium quam religio, in qua si animus sacrificantis aversus est, iam sublata, iam nulla est.* Lactantii, Divin. Institut. Lib. V, c. XX.

CAPITOLO VIII.

SULLA DOTTRINA DELLA PENITENZA.

La doctrine de la pénitence causa une nouvelle subversion dans la morale déjà confondue par la distinction arbitraire des péchés. Sans doute c'était une promesse consolante que celle du pardon du ciel pour le retour à la vertu; et cette opinion est tellement conforme aux besoins et aux foiblesses de l'homme, qu'elle a fait partie de toutes les religions. Mais les casuistes avoient dénaturé cette doctrine en imposant des formes précises à la pénitence, à la confession et à l'absolution. Un seul acte de foi et de ferveur fut déclaré suffisant pour effacer une longue liste de crimes. Pag. 415.

Non avendo l'erudizione necessaria per discutere l'asserzione dell'illustre autore, che la promessa del perdono celeste per il ritorno alla virtù è un' opinione comune a tutte le religioni, la lascio da una parte. Da quel poco che ho raccolto ne' libri, sulle varie religioni e sulla pagana in ispecie, m'è rimasta l'idea che alcune avessero delle cerimonie, per mezzo delle quali si potessero espiare le colpe, senza che ci abbisognasse il ritorno alla virtù; e che l'idea della conversione si deva, non meno che la parola, alla religione cristiana. A ogni modo una tale questione, quantunque importante, non ha una relazione necessaria con l'argomento; e si può, senza toccarla, difendere pienissimamente la dottrina cattolica sulla penitenza dalle censure che qui le vengono fatte: anzi queste saranno un'occasione per mettere in chiaro la sua somma ragionevolezza e perfezione.

Tre sono principalmente queste accuse: che l'avere imposte forme precise alla penitenza ne abbia snaturata la dottrina; che i casisti abbiano imposte queste forme; che un atto di fede e di fervore sia stato dichiarato bastante a cancellare i delitti. Noi le esamineremo partitamente, non seguendo però l'ordine con cui sono presentate, ma quello che ci pare più adattato all'intento d'esporre la vera dottrina della Chiesa su questo punto.

I.

Chi abbia imposte forme precise alla penitenza.

Dall'essere nel Vangelo espressamente data ai ministri l'autorità di rimettere e di ritenere i peccati, ne segue la necessità di forme per

esercitarla; ma chi ha potuto imporre queste forme? Se i casisti si fossero arrogato un tale diritto, avrebbero alterata tutta l'economia del governo spirituale; ma come si può supporre che i casisti, i quali non costituiscono un corpo, e non hanno alcun mezzo di deliberare in comune, si siano intesi a stabilire queste forme con gli stessi princìpi, e in una stessa maniera? Come si può supporre che tutte le chiese le abbiano ricevute da persone senza autorità, che le autorità stesse ci si siano assoggettate, di maniera che nessuna se ne crede esente? che i papi stessi si siano lasciati imporre da loro una legge, per la quale si confessano a' piedi d'un loro inferiore, e ne implorano l'assoluzione, e ne ricevono le penitenze? Oltre di che, come mai si può supporre che i Greci, pur troppo divisi, e divisi qualche secolo prima che si parlasse di casisti, abbiano poi accettate da questi le forme della penitenza, che hanno comuni con noi in tutte le parti essenziali? In che tempo i casisti hanno commesso quest'atto d'usurpazione? Finalmente, come s'esercitava l'autorità di sciogliere e di legare prima che venissero i casisti a inventarne le forme? Le forme della penitenza, della confessione e dell'assoluzione sono state imposte dalla Chiesa fino dalla sua origine, come lo attesta la sua storia: nè poteva essere altrimenti; giacchè senza di esse è impossibile l'esercizio dell'autorità d'assolvere e di ritenere i peccati; ed è impossibile immaginarne di più semplici e di più conformi allo spirito di quest'autorità; come è impossibile immaginare chi, se non la Chiesa, avrebbe potuto ingerirsi a regolare un tale esercizio.

II.

Condizioni della penitenza secondo la dottrina cattolica.

Veniamo ora alla dottrina che è tacciata d'aver corrotta la morale; e vediamo se è quella della Chiesa. *Un solo atto di fede e di fervore fu dichiarato bastante a cancellare una lunga lista di delitti.* Di questa opinione, una parte è stata condannata; l'altra parte, nè la proposizione intera, non è stata insegnata mai.

In quanto alla prima, basti per ora ricordare che il concilio di Trento proscrisse la dottrina che *l'empio sia giustificato con la sola fede*, e la chiamò *vana fiducia e aliena da ogni pietà*[1].

[1] *Si quis dixerit sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse*

In quanto alla proposizione intera, non solo nessun concilio, nessun decreto pontificio, nessun catechismo, ma, ardirei dire, nessun libricciolo di divozione ha detto mai che un atto di fede e di fervore basti a cancellare i peccati. È bensì dottrina della Chiesa che possono esser cancellati dalla contrizione, col proposito di ricorrere, appena si possa, alla penitenza sacramentale.

Chi credesse che questa sia una questione di parole s'ingannerebbe di molto: è questione d'idee quanto nessun'altra.

Fervore non significa altro che intensità e forza d'un sentimento: suppone bensì per l'ordinario un sentimento pio, ma non ne individua la qualità; contrizione in vece esprime un sentimento preciso. Attribuire quindi al fervore l'effetto di cancellare i peccati, sarebbe proporre un'idea confusa e indeterminata, e che non ha una relazione immediata con quest'effetto; attribuirlo alla contrizione, è specificare quel sentimento che, secondo le Scritture e le nozioni della ragione illuminata da esse, dispone l'animo del peccatore a ricevere la giustificazione. Per avere dunque un'idea giusta della fede cattolica in questa materia, bisogna cercare cosa sia la contrizione, e cercarlo nelle definizioni della Chiesa. « La contrizione è un dolore dell'animo, e una detestazione del pec- « cato commesso, col proponimento di non peccar più..... Dichiara il « Santo Sinodo che questa contrizione contiene, non solo la cessazione « dal peccato, e il proponimento e il principio d'una vita nova, ma « l'odio della passata.... Insegna inoltre che, quantunque avvenga qual- « che volta, che questa contrizione sia perfetta di carità, e riconcilii « l'uomo a Dio, prima che questo sacramento (della penitenza) sia ri- « cevuto in fatto, non si deve attribuire la riconciliazione alla contri- « zione, senza il voto del sacramento, che è inchiuso in essa [1]. »

La ragione sola non poteva certamente trovare questa dottrina,

esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi; anathema sit. Sess. VI. De Justificatione, Canon. IX. — *Vana hæc et ab omni pietate remota fiducia.* Ibid. Decretum de Iustificatione, cap. IX.

1 *Contritio, quæ primum locum inter dictos pœnitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cætero.... Declarat igitur Sancta Synodus, hanc contritionem, non solum cessationem a peccato, et vitæ novæ propositum, et inchoationem, sed veteris etiam odium continere.... Docet præterea, etsi contritionem hanc aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur; ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni, sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam.* Conc. Trid. sess. XIV. De sacram. pœnit. cap. IV.

perchè il suo fondamento è nella carità, la quale è fondata essa medesima in quella più elevata e più pura cognizione di Dio, e delle relazioni dell'uomo con Dio, che non poteva venirci se non dalla rivelazione. Ma quando questa dottrina le sia annunziata, la ragione è costretta, o ad approvarla, o a rinnegare le sue proprie e più evidenti nozioni. L'uomo che trasgredisce i comandamenti di Dio, gli diviene nemico, e si rende ingiusto. Ma quando riconosce i suoi falli, ne è dolente, li detesta e, ciò che viene di conseguenza, propone di non commetterne più; quando propone di ritornare a Dio per que' mezzi che, nella sua misericordia, Dio ha instituiti a ciò; quando propone di soddisfare alla giustizia divina, di rimediare, per quanto può, al mal fatto, allora non è più, per dir così, lo stesso uomo, non è più ingiusto; tanto è vero che, non solo del peccato in generale, ma de' suoi propri in particolare, ha un sentimento dello stesso genere che ne ha Dio, fonte d'ogni giustizia. È dunque sommamente ragionevole che quest'uomo così mutato sia riconciliato a Dio.

Ma la conseguenza immorale di questa dottrina, è stato detto tante volte, è che molti credono che sia facile l'avere questo sentimento di contrizione, e s'incoraggiscono a commettere il male, per la facilità del perdono. Perchè lo credono? Chi gliel ha detto? Se credono alla Chiesa quando insegna che la contrizione riconcilia a Dio, perchè non le credono quando insegna che l'effetto naturale del peccato è l'indurimento del core, che il ritorno a Dio è un dono singolare della sua misericordia, che il disprezzo delle sue chiamate lo rende sempre più difficile? Se, a ogni conseguenza storta che gli uomini deducono dalle dottrine della Chiesa, essa avesse voluto abbandonare una verità, per evitare un tale abuso, la Chiesa le avrebbe da gran tempo abbandonate tutte. Essa s'oppone bensì a questo miserabile traviamento, con l'inculcarle tutte; e in questo caso singolarmente, chi può non riconoscere la sua cura materna nelle precauzioni che usa affinchè il peccatore non inganni sè medesimo, e non cambi in ira i doni della misericordia?

Di queste precauzioni parleremo or ora, trattando dell'amministrazione della penitenza. Ci si permetta intanto d'osservar qui un esempio dell'instabilità, anzi della contradizione che si trova non di rado nell'accuse fatte alla dottrina della Chiesa. Ciò potrà servire, del resto, a provare in un'altra maniera la verità di quella di cui si tratta.

Quelli tra i novatori del secolo XVI, ch'ebbero più seguito, combatterono appunto, quasi dal principio, la dottrina cattolica della penitenza,

e soprattutto la parte che la contrizione deva avere in questa. E con quali argomenti? Forse come una dottrina che lusingasse le passioni, che offrisse al vizioso un mezzo tanto illusorio in effetto, quanto facile in apparenza, di *cancellare una lunga lista di delitti?* Tutt' altro, anzi l'opposto. La combatterono come dura, come tirannica, come tale che imponesse arbitrariamente alle coscienze una legge impossibile a adempirsi. *È un'ingiuria al Sacramento, e un istrumento di disperazione, il non credere efficace l' assoluzione, se non è certa la contrizione,* disse Lutero nelle sue tesi *Per la ricerca della verità e per consolare le coscienze aggravate* [1]. Calvino accusò ugualmente la dottrina cattolica che richiede la contrizione per la remissione de' peccati, di *tormentare e d'agitare stranamente le coscienze, di ridurle a dibattersi con sè stesse, e ad affannarsi in lunghi contrasti, senza trovar mai un porto, dove finalmente posarsi* [2].

E quale dottrina vollero poi sostituire alla cattolica, così riprovata da loro? Quella appunto che abbiam visto essere, così a torto, attribuita ai cattolici, e che i cattolici non conoscono, se non per la condanna della Chiesa, cioè che il peccatore sia giustificato per la sola fede.

E si noti che, attribuendo alla fede l'efficacia, non solo sufficiente, ma unica e esclusiva, di cancellare i peccati, intendevano per fede il credere ognuno, con intera sicurezza, che i suoi peccati gli siano rimessi, in virtù della promessa del Redentore. Ecco alcuna delle

1 *Iniuria est Sacramenti, et desperationis machina, non credere absolutionem, donec certa sit contritio. — De veritate inquirenda, et oneratis conscientiis consolandis.* Luth. Opp Tom. I, fol. LIII, verso.

2 *Contritionem, primam obtinendæ veniæ partem faciunt, eamque debitam exigunt, hoc est iustam et plenam: sed interim non constituunt quando securus aliquis esse possit, se hac contritione ad iustum modum defunctum esse. Equidem sedulo et acriter instandum esse fateor, ut quisque amare deflendo sua peccata, se ad eorum displicentiam et odium magis acuat... Sed ubi exigitur doloris acerbitas, quæ culpæ magnitudini respondeat, et quæ in trutina appendatur cum fiducia veniæ; hic vero miseræ conscientiæ miris modis torquentur et exagitantur, dum sibi debitam peccatorum contritionem imponi vident, nec assequuntur debiti mensuram, ut secum decernere possint se persolvisse quod debebant. Si dixerint faciendum quod in nobis est, eodem semper revolvimur. Quando enim audebit sibi promittere quispiam omnes se vires contulisse ad lugenda peccata? Ubi ergo diu secum luctatæ, et longis certaminibus exercitæ conscientiæ, portum tandem, in quo resideant, non inveniunt; ut se aliqua saltem parte leniant, dolorem a se extorquent, et lacrymas exprimunt, quibus suam contritionem perficiant.* Calvini, Institut. Christ. Relig. Lib. III, cap. IV, 2.

proposizioni di Lutero su questo proposito. *È certo che i peccati ti sono rimessi, se li credi rimessi; perchè è certa la promessa di Cristo Salvatore*[1]. — *Vedi quanto sia ricco l'uomo cristiano o battezzato, che, anche volendo, non può perdere la sua salvezza, con quanti peccati si sia, solo che non voglia lasciar di credere; poichè nessun peccato lo può dannare, se non la sola incredulità*[2]. — *Secondo l'ordine istituito da Cristo, non c'è altro peccato che l'incredulità, nè altra giustizia che la fede*[3]. — *La sola fede in Cristo c'è necessaria per esser giusti*[4]. — Calvino affermò ugualmente, e sostenne che *l'uomo è giustificato per la sola fede,* intesa nella stessa maniera[5], cercando poi d'eludere alcune delle conseguenze naturali d'una tale dottrina.

E su cosa si fondava poi l'accusa che facevano alla dottrina cattolica, d'imporre alla penitenza una condizione impossibile? Unicamente sulla autorità di questo loro domma medesimo, cioè sulla supposizione, che, per ottenere la remissione de' peccati sia necessario il credere, con certezza di fede, che siano rimessi; e che sia, per conseguenza, necessario il credere, con uguale certezza, d'avere adempita la condizione richiesta. E non c'è dubbio che, posta una legge simile, la condizione voluta dalla dottrina cattolica sarebbe, in regola generale, impossibile a adempirsi; giacchè qual uomo, senza una particolare rivelazione, senza che l'infallibile *Conoscitore de' nascondigli del core*[6] gli abbia detto: *Tu hai amato molto, e perciò ti sono rimessi i tuoi peccati*[7], qual uomo può conoscere, con certezza assoluta e di fede, d'avere una contrizione

1 *Certum est ergo remissa esse peccata, si credis remissa, quia certa est Christi Salvatoris promissio.* Luth. Disputationes; Opp. T. I, fol. LIII verso.

2 *Ita vides quam dives sit homo Christianus sive baptisatus, qui etiam volens non potest perdere salutem suam, quantiscumque peccatis, nisi nolit credere. Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas.* De captivitate Babylonica Ecclesiæ; Ibid. T. II, fol. 74 verso.

3 ...... *Cum Christus ordinarit, ut nullum esset peccatum, nisi incredulitas, nulla iusticia, nisi fides.* Ad lib. Ambros. Catharini, Ibid. T. II. fol. 157 recto.

4 *Sola enim fides Christi necessaria est ut iusti simus.* In Epist. Pauli ad Gal. Commentarius primus. Ibid. T. V, fol. 225 verso.

5 *Iam perspicit lector, quanta æquitate doctrinam nostram hodie sophistæ cavillentur, quum dicimus* hominem sola fide iustificari. *Fide iustificari hominem, quia toties in Scriptura recurrit, negare non audent, sed quum nusquam exprimatur* sola, *hanc adiectionem fieri non sustinent.* Institut. Christ. Relig. Lib. III, cap. XI, 19.

6 *Ipse enim novit abscondita cordis.* Psalm. XLIII, 22.

7 *Propter quod dico tibi: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum .... Dixit autem ad illam: Remittuntur tibi peccata.* Luc. VII, 47, 48.

adequata delle sue colpe? Senonchè, con una legge simile, non la sola contrizione, ma qualunque condizione sarebbe impossibile; giacchè qual uomo può conoscere, con certezza assoluta e di fede, la perfezione e, dirò così, l'adequatezza d'un suo sentimento qualunque? E quindi impossibile anche la condizione predicata dai due novatori, come unica e sufficiente, cioè la fede. Ho qui il vantaggio di potermi servire di parole del Bossuet: *Mais, répond-il* (Luther), *le Fidèle peut dire*, je crois, *et par là sa foi lui devient sensible; comme si le même Fidèle ne disoit pas de la même sorte*, je me repens, *et qu'il n'eût pas le même moyen de s'assurer de sa repentance. Que si l'on répond enfin que le doute lui reste toujours s'il se repent comme il faut, j'en dis autant de la foi; et tout aboutit à conclure que le pécheur se tient assuré de sa justification, sans pouvoir être assuré d'avoir accompli, comme il faut, la condition que Dieu exigeoit de lui pour l'obtenir*[1]. E non si prenda questo per un semplice argomento *ad hominem*, col quale si possa bensì render comune la difficoltà all'avversario, ma senza levarla da sè. La difficoltà cade tutta quanta sulla dottrina che vuol imporre quella legge; non tocca punto la dottrina cattolica, la quale non l'ha mai nè immaginata, nè accettata; e secondo la quale, il fedele, applicando la fede al suo oggetto proprio, e escludendola da ciò che non lo è, nè lo può essere, *crede* la remissione de' peccati, e, pentito, *spera* d'averla ottenuta, per i meriti del Redentore.

E di qui chiunque rifletta è condotto a vedere che in questa dottrina sola può trovare il suo luogo la speranza; essendo una cosa d'immediata evidenza, che la certezza l'esclude, e che non si può, senza la più aperta contradizione, applicar l'una e l'altra a un fatto medesimo. La quale abolizione virtuale della speranza è più manifesta nella dottrina di Calvino, il quale, o estendendo, o applicando più logicamente quel novo domma (il che non occorre qui di ricercare), pronunziò che, non solo della sua attuale giustificazione, ma della sua perseveranza finale, e della sua eterna salute, deva il fedele avere un'assoluta certezza. *Una bella fiducia,* dice, *ci rimane della nostra salvezza, se, in quanto al presente, non abbiamo che una congettura morale d'essere in grazia, e non sappiamo ciò che potrà essere nel futuro*[2]. E più

1 Histoire des Variations des Églises Protestantes. Liv. I, XI.

2 *Egregia vero salutis fiducia nobis relinquitur, si ad præsens momentum nos esse in gratia, coniectura morali æstimamus, quid in crastinum sit futurum nescimus.* Instit. Christ. Rel. III, II, 40.

espressamente ancora in un altro luogo: *In conclusione, non è veramente fedele, se non chi.... affidato alle promesse della divina benevolenza verso di lui, aspetta anticipatamente, con piena certezza, la sua eterna salute*[1]. E dovendo però ritenere la parola « speranza, » tanto solenne e tanto ripetuta nelle Scritture, non lo potè fare, se non levandole il suo significato essenziale, e cambiandolo in una contradizione. *La speranza*, disse, *non è, in conclusione, altro che l'aspettativa di ciò che la fede ha creduto esser veramente promesso da Dio*[2]. Ma l'intimo senso e il senso comune replicano, a una voce, che l'aspettativa d'un bene che uno avesse la certezza assoluta di possedere, sarebbe desiderio, non sarebbe speranza. Ogn'uomo, infatti, senza eccezione, conosce per propria esperienza e, se ce ne fosse bisogno, per un consenso non mai contradetto, uno stato dell'animo, relativo a un bene desiderato e, più o meno, probabile, che è quanto dire, non certo. Ed è appunto questo stato dell'animo, che è significato dal vocabolo « speranza; » vocabolo che ha, senza dubbio, un equivalente in tutti i linguaggi; giacchè, come supporre una società d'uomini, nella quale non si senta il bisogno di significare uno stato dell'animo così universale, così frequente, così inevitabile? Quanto non sarebbe assurdo il dire: Credo, con certezza di fede, che possederò la vita eterna, e spero d'ottenerla! Eppure sarebbe la vera e unica maniera d'esprimere in atto la speranza cristiana, secondo quella dottrina. E sarebbe assurdo nè più nè meno il dire: Credo, con certezza di fede, la resurrezione de' morti, e spero che i morti risorgeranno. Applicare la certezza a una promessa condizionata, e la speranza a una predizione assoluta e infallibile, sono due forme d'un assurdo medesimo, cioè della confusione di queste due distintissime essenze.

Dopo tali premesse, non c'è da maravigliarsi, per quanto la cosa sia strana, che Calvino accusi di contradizione la dottrina del Concilio di Trento, appunto perchè c'è mantenuta la distinzione tra la speranza e la certezza. *Non vogliono*, dice, *che alcuno si riprometta da Dio, con certezza assoluta, la perseveranza, quantunque non disapprovino il riporne in Dio una speranza fermissima. Ma, prima di tutto, ci facciano vedere con qual cemento si possano fare stare insieme due cose*

1 *In summa, vere fidelis non est, nisi qui.... divinæ erga se benevolentiæ promissionibus fretus, indubitatam salutis expectationem præsumit.* Ibid. 16.

2 *Ut in summa nihil aliud sit spes, quam eorum expectatio, quæ vere a Deo promissa fides credidit.* Ibid. 42.

tanto repugnanti tra di loro, una speranza fermissima, e un' aspettativa sospesa [1]. Cemento tra due idee, una delle quali è inclusa nell'altra? Perchè, di novo, chi non sa che la sospensione o, vogliam dire, la non certezza, è un elemento essenziale della speranza? che questa non è altro appunto, che l' aspettativa non certa d' una cosa desiderata? Ma dove gli par di cogliere la contradizione, è in quel « fermissima; » tanto una preoccupazione, principalmente quando è superba, può far dimenticare ciò che è impossibile d' ignorare! Chi non sa che la speranza, come ogni altro affetto umano, è capace di gradi indefiniti? Il linguaggio ha, per dir così, esauriti tutti gli aggiunti, è andato in cerca di tutte le figure che potessero servire, in qualche maniera, a distinguerli e a determinarli. E, essendo poi la speranza cristiana, non un semplice affetto umano, ma una virtù soprannaturale, come non sarà desiderabile che arrivi al più alto grado? Perciò il Concilio non si restringe a *non disapprovare* (espressione che fa parer quasi una concessione quello che è un precetto) *che si riponga nell' aiuto di Dio una fermissima speranza*; dice che *tutti lo devono* [2]. E la ragione del precetto è evidente. Ogni speranza d' un bene promesso condizionatamente (e qual promessa più espressamente e ripetutamente condizionata, di quella della salute eterna?) si fonda, da una parte, sulla fedeltà e sulla potenza dell'autore della promessa, e dall'altra, sulla fedeltà di chi deve adempire la condizione. Quindi la speranza cristiana dev'esser fermissima, senza paragone con nessun altro sentimento possibile dello stesso genere, in quanto si fonda sull' infallibilità e sull' onnipotenza dell'Autore della promessa; è speranza e nulla più, o, per parlar più esattamente, speranza e null' altro (giacchè la certezza non è un ultimo e supremo grado della speranza, ma un' altra essenza, e incompatibile con essa), in quanto l' adempimento della condizione dipende dalla libera volontà dell' uomo. Ma speranza fermissima con tutto ciò, perchè quella promessa, data per un' infinita carità, e per i meriti

1 *Prohibent capite decimo quarto, ne quis perseverandi constantiam sibi, absoluta certitudine, ex Deo polliceatur; tametsi firmissimam de illa spem in Deo collocari non improbant. Sed nobis primum ostendant quonam cœmento coagmentari queant res tantopere dissidentes, firmissima spes, et suspensa expectatio.* Antidotum Concilii Tridentini; in sextam sessionem.

2 *Nemo sibi certi aliquid* (de perseverantiæ munere) *absoluta certitudine polliceatur; tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.* Conc. Trid. Sess. VI, cap. XIII.

infiniti del Redentore, non ha per unico oggetto la ricompensa. Imponendoci la condizione, Dio non ci ha abbandonati alle sole nostre forze per adempirla; ma ha promesso ugualmente d'aiutare ogni nostro sforzo, purchè sincero, e d'accordare alla preghiera tutto, senza eccezione, ciò che possa esser necessario a quell'adempimento. E perchè la cognizione più elevata della verità fa trovare una concordia tra quelle verità subordinate che, a prima vista, possono parere opposte, il fedele istruito da Dio, per mezzo della Chiesa, sa che quell'incertezza la quale rimane nella speranza cristiana, anzi ne è una condizione, quell'incertezza che non ha altra ragione, che nella nostra debolezza, non solo è necessaria a mantenere l'umiltà e la vigilanza; ma ha la virtù di render più ferma la speranza medesima. In altri termini, intende che la diffidenza di noi medesimi, se il core è veramente cristiano, serve a fortificare e a accrescere la nostra fiducia in Dio. Infatti, quanto più l'uomo conosce che debole, che incerto, che sproporzionato assegnamento possa fare sulle sue proprie forze, e insieme sa e crede che gli è, non già permesso, ma comandato di sperare; tanto più si sente mosso a volgersi e, direi quasi, a buttarsi, con un lieto abbandono, da quella parte dove tutto è forza, tutto è fedeltà, tutto è previdenza, tutto è assistenza. Nelle speranze che hanno per oggetto i beni temporali, que' due opposti e costitutivi sentimenti, fiducia e diffidenza, fanno unicamente il loro ufizio naturale, che è di combattersi, senza mai concorrere, nè direttamente nè indirettamente, a uno stesso fine. Nella speranza cristiana, ogni atto di diffidenza porta con sè la ragione d'un atto prevalente di fiducia, rimanendo la prima sempre viva e sempre vinta. La debolezza finita, senza mai nè sconoscersi, nè scusarsi, anzi per l'umile confessione di sè medesima, si sente insieme e superata da un' infinita bontà, e sostenuta da un' infinita forza; avverandosi anche in questo senso il detto dell'Apostolo, che *la potenza divina arriva al suo fine per mezzo della debolezza*[1]. Così la religione, che innalza al grado di virtù un affetto naturale, qual è la speranza, dandogli per motivo la suprema Verità, e per termine il supremo Bene, ci manifesta poi, in questo caso, come in tant'altri, ciò che la ragione stessa trova necessario, anche senza conoscerne il modo; cioè che un elemento essenziale d'una virtù (come l'incertezza lo è della speranza) non può essere opposto alla perfezione di essa.

Oso credere che, se la dottrina della giustificazione per la sola fede fosse proposta in questi tempi, per la prima volta, con qualsisia

[1] *Virtus in infirmitate perficitur.* Ad Corinth. II, XII, 9.

apparato di ragionamenti, e con qualsisia impeto d'eloquenza, troverebbe difficilmente qualche seguace, non che tirarsi dietro l'intere popolazioni. E credo ugualmente che ognuno sarà ora facilmente d'accordo con l'illustre autore nel riguardarla come naturalmente *sovvertitrice della morale*. Credo ancora, che non avrebbe maggior seguito l'altra dottrina, o conseguente o analoga, della certezza della salute. Ogni errore, per entrar nelle menti, ha bisogno d'un concorso particolare di circostanze, quantunque possa durare, anche mutate queste; e quantunque possano durare i suoi effetti, anche quando abbia perduta, o affatto o in gran parte, la sua forza; come durano pur troppo le dolorosissime separazioni, delle quali que' novi dommi furono quasi le prime cagioni, e, per qualche tempo, cagioni attive e potenti.

III.

Spirito e effetti delle forme imposte alla penitenza.

Quali sono poi finalmente queste forme penitenziali? La confessione delle colpe, per dare al sacerdote la cognizione dell'animo del peccatore, senza la quale è impossibile ch'egli eserciti la sua autorità; l'imposizione dell'opere di soddisfazione; la formula dell'assoluzione. Io non mi propongo di farne l'apologia; giacchè cosa può mai trovarsi a ridire in esse, che non sono altro che il mezzo più semplice, più indispensabile, più conforme all'istituzione evangelica, per applicare la misericordia di Dio, e il Sangue della propiziazione? Farò bensì osservare, non già tutti gli effetti di questa istituzione divina (rimettendomi alle molte opere apologetiche che ne ragionano, e alle lodi che ha avute anche da molti di quelli che non l'hanno conservata), farò osservare principalmente quegli effetti che sono in relazione col ritorno alla virtù per i traviati, e col mantenimento della virtù ne'giusti.

L'uomo caduto nella colpa ha pur troppo una tendenza a persisterci; e l'essere privato del testimonio della bona coscienza l'affligge senza migliorarlo. Anzi è una cosa riconosciuta, che il reo aggiunge spesso colpa a colpa, per estinguere il rimorso; simile a coloro che, nella perturbazione e nel terrore dell'incendio, buttano nelle fiamme ciò che vien loro alle mani, come per soffogarle. Il rimorso, quel sentimento che la religione con le sue speranze fa diventar contrizione, e che è tanto fecondo in sua mano, è per lo più o sterile o dannoso senza di essa. Il reo sente nella sua coscienza quella voce terribile: non sei più innocente; e quell'altra più terribile ancora: non potrai esserlo più;

e riguardando la virtù come una cosa perduta, sforza l'intelletto a persuadersi che se ne può far di meno, che è un nome, che gli uomini l'esaltano perchè la trovano utile negli altri, o perchè la venerano per pregiudizio; cerca di tenere il core occupato con sentimenti viziosi che lo rassicurino, perchè i virtuosi sono un tormento per lui. Ma per lo più quelli che vanno dicendo a sè stessi che la virtù è un nome vano, non ne sono veramente persuasi: se una voce interna annunziasse loro autorevolmente, che possono riconquistarla, la crederebbero una verità, o, per dir meglio, confesserebbero a sè stessi d'averla, in fondo, creduta sempre tale. Questo fa la religione in chi vuole ascoltarla: essa parla in nome d'un Dio che ha promesso di buttarsi dietro le spalle le iniquità del pentito: essa promette il perdono, e offre il mezzo di scontare il prezzo del peccato. Mistero di sapienza e di misericordia! mistero che la ragione non può penetrare, ma che tutta la occupa nell'ammirarlo; mistero che, nell'inestimabilità del prezzo della redenzione, dà un'idea infinita e dell'ingiustizia del peccato e del mezzo d'espiarlo, un'immensa ragione di pentimento, e un'immensa ragione di fiducia.

Ma la religione non fa solamente questo; essa rimove anche gli altri ostacoli che gli uomini oppongono al ritorno alla virtù. Il reo sfugge la società di quelli che non lo somigliano, perchè li teme superbi della loro virtù: aprirà egli il suo core a loro, che ne profitteranno per fargli sentire che sono da più di lui? Che consolazione gli daranno essi, che non possono restituirgli la giustizia? essi che stanno lontani da lui, per parere incontaminati? che parlano di lui con disprezzo, perchè si veda sempre più che disprezzano il vizio? essi che lo sforzano così a cercare la compagnia di quelli che sono colpevoli come lui, e che hanno le stesse ragioni per ridersi della virtù? La giustizia umana ha pur troppo con sè l'orgoglio del Fariseo che si paragona col Pubblicano, che prende un posto lontano da lui; che non s'immagina che quello possa diventare un suo pari; che, se potesse, lo terrebbe sempre nell'abiezione del peccato.

Ma questa divina religione d'amore e di perdono ha istituiti de' conciliatori tra Dio e l'uomo. Li vuole puri, perchè la loro vita accresca autorità alle loro parole, perchè il peccatore, con l'accostarsi a loro, si senta ritornato nella compagnia de' virtuosi; ma li vuole umili, e perchè possano esser puri, e perchè quello possa ricorrere a loro, senza temere d'esserne respinto. Egli s'avvicina senza ribrezzo a un uomo che confessa d'esser peccatore anche lui, a un uomo che, dal sentire le di lui colpe, ricava anzi fiducia che chi le rivela sia caro a Dio,

e venera nel ravveduto la grazia di Colui che richiama a sè i cori; a un uomo che riguarda in quello che gli sta a' piedi la pecora cercata e portata sulle spalle del pastore, l'oggetto della gioia del cielo; a un uomo che tocca le sue piaghe con compassione e con rispetto, che le vede già coperte di quel Sangue che invocherà sopra di esse. Sapienza mirabile della religione di Cristo! Essa impone al penitente dell'opere di soddisfazione, che diventano per lui un testimonio consolante del suo cambiamento, e con le quali si rinfranca nell'abitudini virtuose e nella vittoria di sè stesso; con le quali mantiene la carità, e compensa, in certa maniera, il mal fatto. Perchè, non solo la religione non gli accorda il perdono, se non a condizione che ripari, potendo, i danni fatti al prossimo; ma, per ogni sorte di colpe, lo assoggetta alla penitenza, la quale non è altro che l'aumento di tutte le virtù, e quella che fa dell'offensore di Dio un ministro umile e volontario della sua giustizia. Essa prescrive a' suoi ministri, chè s'assicurino il più che possono della realtà del pentimento e del proposito; indagine che tende, non solo a impedire che s'incoraggisca il vizio con la facilità del perdono, ma a dare una più consolante fiducia all'uomo che è pentito davvero: tutto è sollecitudine di perfezione e di misericordia. E i ministri che riconciliassero leggermente chi non fosse realmente mutato, essa li minaccia che, in vece di scioglierlo, saranno legati essi medesimi; tanta è la sua cura perchè l'uomo non cambi in veleno i rimedi pietosi che Dio ha dati alla nostra debolezza.

Chi, con queste disposizioni, è ammesso alla penitenza, è certamente nella strada della virtù; chi s'è sentito dire dal ministro del Signore, ché è assolto, si trova come ristabilito nel retaggio dell'innocenza, e principia di novo a battere quella strada con alacrità, con tanto più di fervore quanto più si rammenta che frutti amari ha colti in quella del vizio, quanto più sente che gli atti e i sentimenti virtuosi sono i mezzi che la religione gli presenta per crescere nella fiducia che le sue tracce su quella trista strada siano cancellate.

La religione ha ricevuto dalla società un vizioso, e le restituisce un giusto: essa sola poteva fare un tal cambio. Chi avrebbe tentato, chi avrebbe pensato d'istituire de' ministri per aspettare il peccatore, per invitarlo, per insegnar la virtù, per richiamare a quella chi ricorre a loro, per parlargli con quella sincerità che non si trova nel mondo, per metterlo in guardia contro ogni illusione, per consolarlo a misura che diventa migliore?

Il mondo si lamenta che molti esercitino un così alto ufizio come un

mestiere; e con questa parola gli rende omaggio senza avvedersene, riconoscendo che ogni mira di guadagno, di vantaggio temporale, anche onestissima in ogni altra professione, è sconveniente nell'esercizio di esso. Ma forse che sono cessati i ministri degni d'un tale ufizio? No, Dio non ha abbandonata la sua Chiesa: Egli mantiene in essa uomini che non hanno, che non vogliono altro mestiere che sacrificarsi per la salute de' loro fratelli, e in questa vedono un vero premio de' pericoli, de' patimenti, della vita più laboriosa; qualche volta della morte, del supplizio, e più spesso d'un lento martirio. Ma il mondo che si lamenta degli altri, guarderà dunque questi con venerazione e con riconoscenza; in ogni ministro zelante, umile e disinteressato vedrà un uomo grande; si rammenterà con tenerezza e con ammirazione que' sacerdoti che scorrono i deserti dell'America per parlare di Dio ai selvaggi; al sentire la fine di que' soldati della Chiesa, che, andati alla China per predicar Gesù Cristo, senza una speranza terrena, ci hanno recentemente sofferto il martirio, il mondo se ne glorierà, come fa di tutti quelli che disprezzano la vita per un nobile fine. Se non lo fa, se deride quelli che non può censurare, se li dimentica, o li chiama intelletti deboli, miseri, pregiudicati, si può credere che il mondo odii, non i difetti de' ministri, ma il ministero.

Ma la penitenza sacramentale non è utile e necessaria solamente a quelli che hanno scosso il giogo della legge divina, e aspirano a riprenderlo: lo è non meno ai giusti. In guerra continuamente con le prave inclinazioni interne, e con tutte le potenze del male, essi sono chiamati dalla religione a ripensare nell'amarezza del core le loro imperfezioni, a vegliare sulle loro cadute, a implorarne il perdono, a compensarle con atti di virtuosa annegazione, a proporre di cambiar sempre in meglio la loro vita. La penitenza è quella che distrugge in essi i vizi, al loro nascere, e *in vasi di creta conserva il tesoro*[1] della giustizia.

Un'istituzione che obbliga l'uomo a formare un giudizio severo sopra sè stesso, a misurare le sue azioni e le sue disposizioni col regolo della perfezione, che gli dà il più forte motivo per escludere da questo giudizio ogni ipocrisia, insegnando che sarà riveduto da Dio, è una istituzione sommamente morale.

Come mai una tale istituzione ha potuto essere mal intesa da tanti scrittori? Come mai le è stato tante volte attribuito uno spirito perfettamente opposto al suo?

Non si può a meno di non provare un sentimento doloroso per ogni

1 *Habemus autem thesaurum istum in vasis fictilibus.* Paul. II ad Corinth. IV, 7.

verso, quando, in uno scritto che spira amore per la verità, e per il perfezionamento, in uno scritto, dove le riflessioni le più pensate sono ordinate al sentimento morale, e questo al sentimento religioso, si trova questa proposizione: che il cattolicismo fa comprare l'assoluzione con la manifestazione delle colpe [1].

Qui non si tratta, nè d'induzioni, nè d'influenze recondite e complicate; si tratta d'un fatto. Ognuno può informarsi da qualunque cattolico, se la manifestazione (*aveu*) delle colpe basti a ottenere l'assoluzione; qualunque cattolico risponderà di no, qualunque cattolico ripeterà col concilio di Trento: « Anatema a chi nega che alla perfetta remissione « de' peccati si richiedano tre atti nel penitente, quasi materia del Sa- « cramento, cioè la contrizione, la confessione e la soddisfazione [2]. »

Di più, ricevere questo sacramento senza quelle disposizioni è un sacrilegio, un novo orribile peccato. E tanto è vero che l'assoluzione non si compra con la confessione materiale, che qualche volta l'assoluzione può esser negata dopo quella confessione, e qualche volta si dà senza di essa, come ai moribondi, i quali non siano in caso di confessarsi, e diano segni d'esserci disposti.

1 *Le Catholicisme, en admettant les pratiques à compenser les crimes, en faisant acheter l'absolution par des aveux, et les faveurs par des offrandes, blessoit trop ouvertement les plus simples notions de la raison, pour pouvoir résister au progrès des lumières.* Éducation pratique, trad. de l'anglais par M. Pictet. Genève, de l'imprimerie de la Bibliothèque Britannique. Préface du Traducteur, pag. VIII, e della seconda edizione pag. VII.

Senza dubbio una tal religione urterebbe le nozioni più semplici della ragione. Ma, supponendo tale il cattolicismo, rimarrebbe da spiegare come tanti intelletti eminenti, quanti esso ne conta, e, ciò che è più, come tutti i cattolici siano indietro delle prime nozioni della ragione. Questa spiegazione però non è necessaria, non stando punto il fatto.

Non ci stenderemo sull'altre due tacce date al cattolicismo, perchè non sono direttamente dell'argomento, e perchè implicitamente vengono sciolte anch'esse; giacchè le pratiche del culto e l'offerte, con le condizioni delle quali s'è più volte parlato, sono convenientissime al fine di compensare i peccati, e d'ottenere i favori; e senza di quelle non sono nè proposte, nè valutate dalla dottrina della Chiesa. Volendo addurre un novo esempio di dottrine erroneamente apposte alla Chiesa nella materia della penitenza, ho scelto questo tra moltissimi, perchè, in un libro, dove vorrei che tutto fosse concordia e benevolenza, m'è parso bene di citare scrittori ai quali, ribattendo le loro opinioni, si possa dare un attestato di stima sentita e non comune.

2 *Si quis negaverit ad integram et perfectam remissionem requiri tres actus in pœnitente, quasi materiam Sacramenti Pœnitentiæ, videlicet Contritionem, Confessionem, et Satisfactionem .... anathema sit.* Conc. Trid. sess. XIV, can. IV.

Si consideri un momento lo spirito della Chiesa nella dottrina dei sacramenti, e si vedrà come tutta l'economia di essi sia diretta alla santificazione del core, si vedrà quanto essa sia aliena dal sostituire le pratiche a' sentimenti. L'insegnamento cattolico fa ne' sacramenti una distinzione non meno propria che importante, chiamandone alcuni sacramenti *de' vivi*, e altri *de' morti*. Gli uni e gli altri sono istituiti da Gesù Cristo, e tutti per santificare; ma ai primi non è lecito accostarsi se non in stato di grazia: perchè? Perchè, secondo la Chiesa, il primo passo, il passo indispensabile a ogni grado di santificazione è il ritorno a Dio, l'amore della giustizia, l'avversione al male. C'è pur troppo negli uomini una tendenza, superstiziosa insieme e mondana, che li porta a confidare nelle nude pratiche esterne, e a ricorrere a cerimonie religiose per soffogare i rimorsi, senza riparare ai mali commessi, e senza rinunziare alle passioni: il gentilesimo, cred'io, li serviva in ciò secondo i loro desidèri. Ma qual è la religione che essenzialmente, perpetuamente e manifestamente s'oppone a questa tendenza? La religione cattolica senza alcun dubbio. Essendo tutti i sacramenti mezzi efficaci di santificazione, perchè non sarebbe lecito ricorrere indistintamente a tutti i sacramenti, se le pratiche del culto fossero ammesse a compensare i delitti? Qual mezzo di santificazione potrebbe parere più facile del sacramento dell' Eucaristia, il quale comunica realmente la Vittima Divina, e unisce all'uomo la santità stessa? Eppure la Chiesa dichiara, non solo inutile, ma sacrilego il ricevere questo sacramento per chi non sia in stato di grazia: il Propiziatore stesso diventa condanna in un core ingiusto. Essa obbliga i peccatori che vogliono arrivare a quelle più alte fonti di grazia, a passare per i sacramenti che riconciliano a Dio; cioè la penitenza, alla quale non è lecito avvicinarsi senza dolore del peccato e senza proposito di nova vita, e il battesimo che negli adulti esige le stesse disposizioni. Poteva la Chiesa mostrare più ad evidenza, che non conta, che anzi ricusa le pratiche esterne, quando non siano segni d'un amore sincero della giustizia?

Ma donde può essere nata una opinione tanto contraria allo spirito della Chiesa? Io credo da un equivoco. Essendo la confessione la parte più apparente del sacramento di penitenza, ne è venuto l'uso di chiamare impropriamente confessione tutto il sacramento. Ma s'avverta che quest'inesattezza di parole non ne ha corrotta l'idea; perchè la necessità del dolore, del proponimento e della soddisfazione è tanto universalmente insegnata, che si può affermare non esserci catechismo che non la inculchi, nè ragazzo ammesso alla confessione che l'ignori.

CAPITOLO IX.

SUL RITARDO DELLA CONVERSIONE.

La vertu, au lieu d'être la tâche constante de toute la vie, ne fut plus qu'un compte à régler à l'article de la mort. Il n'y eut plus aucun pécheur si aveuglé par ses passions, qu'il ne projetât de donner, avant de mourir, quelques jours au soin de son salut; et dans cette confiance, il abandonnoit la bride à ses penchans déréglés. Les casuistes avoient dépassé leur but, en nourrissant une telle confiance; ce fut en vain qu'ils prêchèrent alors contre le retard de la conversion, *ils étoient eux-mêmes les créateurs de ce déréglement d'esprit, inconnu aux anciens moralistes; l'habitude étoit prise de ne considérer que la mort du pécheur, et non sa vie, et elle devint universelle.* Pag. 415, 416.

Quest' ultima obiezione contro la dottrina cattolica della penitenza viene a dire, che essa ha proposto un mezzo di remissione tanto facile, tanto a disposizione del peccatore in ogni momento, che questo, sicuro per così dire del perdono, è stato indotto a continuar nel vizio, riservando la penitenza all'ultimo; e che, in questa maniera, non solo tutta la vita è stata resa independente dalla sanzione religiosa, ma questa stessa è divenuta un incoraggimento al mal fare, e la morale è stata, per conseguenza, rovinata.

Un tale tristissimo effetto vien qui, per quanto mi pare, attribuito promiscuamente alla dottrina, all'opinioni del popolo, e all'insegnamento del clero: e queste sono infatti le cose da considerarsi nella questione presente. Noi le esamineremo partitamente, per presentarle secondo quello che ci pare il loro vero aspetto. Ma prima sarà ben fatto d'accennare le proposizioni che noi crediamo dovere essere il resultato di questo esame.

I. La dottrina — è la sola conforme alle Sacre Scritture — è la sola che possa conciliarsi con la ragione e con la morale.

II. L'opinioni venute dall'abuso della dottrina — sono pratiche e non speculative — sono individuali e non generali — non possono esser distrutte utilmente, che dalla cognizione e dall'amore della dottrina.

III. Il clero (preso non nella totalità fisica, ma nella unanimità morale) — non insegna la dottrina falsa — non dissimula la vera.

I.

Della Dottrina.

Dobbiamo qui rammentar di novo, che, in ogni questione intorno al merito d'una dottrina morale, è necessario, prima di tutto, esaminar questa dottrina direttamente e in sè. Una dottrina morale qualunque, è necessariamente o vera o falsa; o consentanea o opposta alla rivelazione e alla ragione. Prescindere da una tale ricerca, e volerla giudicare puramente dagli effetti, o per parlar più esattamente, da alcuni fatti che possano aver luogo insieme con essa, sarebbe lasciar da una parte il vero e unico mezzo di giudicarla con cognizione di causa, e prenderne uno, non solo inadequato, ma essenzialmente fallace. Perchè, oltre l'impossibilità di conoscere tutti que' fatti, e la difficoltà di stimare imparzialmente que' tanti che si possano conoscere, il riguardarli addirittura come effetti della dottrina, sarebbe un attribuire ad essa ciò che sicuramente non è tutto suo, e che può non esser suo per nulla. Una dottrina morale può bensì essere, e è ordinariamente, una cagione di fatti; ma non n'è mai la sola; anzi è, in quanto cagione, condizionata e subordinata a un' altra, cioè alla volontà dell'uomo. E chi non sa che, in virtù di questa libera volontà, l'uomo può rivolgersi al male, anche dopo aver ricevuta in massima la dottrina più propria a dirigere al bene? Una dottrina che promettesse di rendere infallibilmente boni tutti gli uomini, col solo esser promulgata, potrebbe giustamente esser rigettata sulla semplice prova degli inconvenienti che sussistono con essa. Ma siccome la dottrina cattolica non fa una tale promessa, questa prova non basterebbe per farne un giudizio fondato. Bisogna esaminarla: se gli effetti cattivi hanno origine da lei, il vizio si troverà in lei stessa. Ma se, all'opposto, non ci troviamo altro che rettitudine e sapienza, potremo dire anche qui, che a lei non si devono attribuire altri effetti che i boni. A lei, dico, non come a cagione immediata, nè efficiente per sè, ma come a un motivo potente, e a una guida, in parte, necessaria; cioè in quella parte della moralità, che eccede la cognizione naturale, e che non ci poteva esser nota, se non per la rivelazione [1].

[1] S'insiste particolarmente sulla necessità d'esaminare la dottrina, perchè questo esame è ordinariamente omesso, e molti, dopo aver citata una qualche iniquità

Richiamando la questione alla dottrina, non intendiamo di declinare quella del fatto; ma bensì d'adempire una condizione necessaria per trattarla con cognizione di causa e utilmente. Il che noi cercheremo di fare con tutta quella precisione che può comportare un fatto così molteplice e così vario e composto, ma, certo, con ogni sincerità: poichè, se il nostro scopo fosse d'illudere o noi medesimi o gli altri, il solo guadagno che potremmo ricavarne sarebbe quello d'essere o ciechi volontari, o impostori: due poveri guadagni.

Il punto della questione, per ciò che riguarda la dottrina, è questo: Può l'uomo, fin che vive, di peccatore diventar giusto, detestando i suoi peccati, chiedendone perdono a Dio, risolvendo di non più commetterne, di ripararne il danno, per quanto potrà, e di farne penitenza, e confidando per la remissione di essi nella misericordia di Dio, e ne' meriti di Gesù Cristo? Quando il peccatore sia così giustificato, è egli in istato di salvezza?

commessa da' de' cattolici, credono d'aver giudicata la religione. Questa strana maniera di ragionare è usitatissima in tutte le questioni che hanno relazione con la morale. Dove ci sono partiti, ognuno crede d'aver provata la bontà della sua causa, adducendo gl'inconvenienti dell'altra: ognuno paragona tacitamente la causa avversaria con un tipo di perfezione, e non gli è difficile dimostrare che ne sia lontana. Quindi quelle dispute eterne, nelle quali, lasciata indietro la questione essenziale, una parte espone, più o meno esattamente, la metà della questione accessoria, e trionfa; con questo che l'altra parte trionfi dal canto suo, esponendone l'altra metà.

Si citano de' fatti di prepotenza brutale sostenuta dagli usi, o anche dalle leggi; frivolezze tenute in gran conto, e cose importanti trascurate; scoperte del bon senso, o anche del genio, accolte come deliri; insistenze lunghissime degli uomini più accreditati, verso qualche scopo insensato, e sbaglio anche ne' mezzi per arrivarci; bone azioni cagione di persecuzione, e azioni triste, cagione di prosperità, ecc., ecc., e si conclude dicendo: « Ecco il bon tempo antico; » e se ne cava argomento per ammirare lo spirito de' tempi moderni. Da un' altra parte s' adducono imprese principiate in nome della giustizia e dell'umanità, e consumate col più tracotante arbitrio e con la più orribile ferocia; passioni preconizzate come un mezzo di perfezionamento individuale e sociale; la sapienza riposta da molti nella voluttà, e la virtù nell' orgoglio; e anche qui, come sempre e pertutto, la persecuzione della virtù e il trionfo del vizio, ecc., ecc., e si conclude dicendo: « Ecco il secolo de' lumi; » e si danno queste come bone ragioni per desiderare i tempi andati. Ammirazione e desiderio in cui si sprecano tanti pensieri che si potrebbero consacrare allo studio della perpetua corruttela dell'uomo e de' mezzi veri per rimediarci, e all' applicazione di questa cognizione a tutte l'istituzioni e a tutti i tempi.

Queste riflessioni non si danno qui come recondite, ma come trascurate.

La Chiesa dice di sì: consultiamo la Scrittura, consultiamo la ragione, cerchiamo i principi e le conseguenze legittime di questa dottrina, e della dottrina contraria.

Lasciando per brevità da una parte la connessione essenziale di questa dottrina con tutta la Scrittura, e i passi ne' quali è sottintesa, ne riportiamo uno solo, ma formale.

« La giustizia del giusto non lo libererà in qualunque giorno pecchi;
« e l'empietà dell'empio non gli nocerà più in qualunque giorno si converta... Se avrò detto all'empio: tu morrai; ed egli farà penitenza
« del suo peccato, e farà opere rette e giuste; se restituirà il pegno,
« e renderà quello che ha rapito, e camminerà ne' comandamenti di
« vita, e nulla farà d'ingiusto; viverà e non morrà. Tutti i peccati che
« ha commessi, non gli saranno imputati: ha fatto opere rette e giuste,
« viverà [1]. »

Tutti i principi e tutte le conseguenze di questa dottrina ricadono dunque sulla Scrittura; ad essa bisogna chiederne conto, o, per dir meglio, ad essa dobbiamo la cognizione certa e distinta d'una verità così salutare e, del resto, così legata con l'altre ugualmente rivelate, per le quali la nostra mente è stata sollevata al concetto soprannaturale, che è quanto dire, al concetto intero della moralità. Infatti (siamo costretti dall'argomento a toccar di novo alcune cose già dette nel capitolo antecedente) infatti, se la giustizia consiste nella conformità dell'intelletto e della volontà e, per una conseguenza necessaria, dell'azioni con la legge di Dio, il peccatore che, per la misericordia e con la grazia di Lui, diventa conforme a quella, fino a condannar sè medesimo, diventa giusto. Se la giustizia è uno stato reale dell'anima umana; se la conversione, se il perdono ottenuto per i meriti del Mediatore non sono parole vane; l'uomo che, *in qualunque giorno*, è entrato in questo stato, è attualmente amico di Dio, e quindi chiamato alla sorte che Dio ha preparata a' suoi amici. Se il tempo della prova è in questa vita; se il premio e la pena dipendono da questo tempo (e tutti i precetti della morale cristiana hanno la loro sanzione in questo domma; e quanti

1 *Iustitia iusti non liberabit eum in quacumque die peccaverit; et impietas impii non nocebit ei in quacumque die conversus fuerit ab impietate sua .... Si autem dixero impio: morte morieris; et egerit pænitentiam a peccato suo, feceritque iudicium et iustitiam, et pignus restituerit ille impius, rapinamque reddiderit, in mandatis vitæ ambulaverit, nec fecerit quidquam iniustum; vita vivet, et non morietur. Omnia peccata eius, quæ peccavit, non imputabuntur ei: iudicium et iustitiam fecit, vita vivet.* Ezech. XXXIII, 12, 14, 15, 16. Vegg. pure il cap. XVIII, 21 e seg.

filosofi, anche nemicissimi della religione, non l'hanno riguardato come un suo gran beneficio, come un supplimento ai mezzi umani per accrescere il bene morale, e diminuire il male!); se il tempo della prova è in questa vita, l'uomo che, al finir della prova, è in stato di giustizia, è necessariamente in stato di salvezza.

E quali sono le conseguenze legittime di questi principi, riguardo alla condotta di tutta la vita? È evidente che, per fare con cognizione di causa una tale ricerca, bisogna osservare il complesso della dottrina di cui essi non sono che una parte.

A chi, nel pericolo prossimo d'un'inondazione, domandasse, se trascurando di mettersi in salvo in quel momento, sarebbe certo di perire, cosa si dovrebbe rispondere? No: non è assolutamente certo che perirete trattenendovi in un tale pericolo. Una cagione impreveduta può svoltare il corso dell'acqua; l'acqua stessa può mandarvi vicina una tavola che vi porti a salvamento. Ma voi ponete male la questione, considerando unicamente, in una deliberazione di tanta importanza, una possibilità debole e lontana, e lasciando da una parte la difficoltà, che ogni momento di ritardo rende più grave.

Lo stesso è nell'affare della salvezza dell'anima.

È sempre possibile il convertirsi, dice la Chiesa, e non può dire altrimenti; ma è difficile, ma questa difficoltà cresce a misura che il tempo passa, che i peccati s'accumulano, che l'abitudini viziose si rinforzano, che s'è stancata la pazienza di Dio, restando sordi alle sue chiamate; quindi la difficoltà è massima appunto al momento d'abbandonare la vita. E la Chiesa, non solo non lusinga i peccatori che potranno superare questa difficoltà, ma non cessa di rammentar loro, che non sanno nemmeno se potranno affrontarla; giacchè il momento e il modo della morte sono ugualmente incerti.

Dunque bisogna vivere in ogni momento in maniera di poter con fiducia presentarsi a Dio; dunque la conversione è necessaria in ogni momento ai peccatori, la perseveranza in ogni momento ai giusti: tali e simili sono le conseguenze che un uomo ragionevole (e la religione, come tutte le dottrine vere, intende parlare alla ragione) possa dedurre da quella dottrina. Conseguenze, delle quali nulla si può pensare di più morale, e di più applicabile a ogni azione, a ogni pensiero; e che tutte si riducono a quell'avvertimento lasciatoci dal Maestro medesimo: *State preparati, perchè, nell'ora che meno pensate, verrà il Figliolo dell'uomo*[1].

[1] *Et vos estote parati: quia, qua hora non putatis, Filius hominis veniet.* Luc. XII. 40.

Quindi quella dottrina, lungi dal portar gli uomini a *non considerare che la morte*, è sommamente propria a dirigere tutta la vita.

« Ma cos' importa, si dirà, che le conseguenze immorali siano legit-« time o no, quando sono state dedotte, quando gli uomini hanno « regolata la loro vita su queste conseguenze? Voi dite che i cattolici « viziosi hanno ragionato stortamente: sia pure; ma questa dottrina è « sempre stata per loro un' occasione di ragionar così; e hanno vis-« suto nel male, con la fiducia e per la fiducia di morir bene. »

Suppongo il fatto, e domando: come rimediarci? O bisogna provare che gioverebbe alla morale il lasciar gli uomini senza una dottrina sul ritorno a Dio, sui suoi giudizi, sulle pene e sui premi della vita futura; o trovarne una diversa dalla rivelata, e che non abbia nè questi inconvenienti, nè de' peggiori. Venga un uomo che s' arroghi di farlo, non avrà la Chiesa ragione di fermarlo e di dirgli: Perchè gli uomini hanno cavate delle conseguenze viziose da una dottrina santa e vera, voi volete darne loro una arbitraria? Come! le loro inclinazioni non si sono raddirizzate con la regola infallibile; a quale pervertimento non arriveranno con una regola falsa?

Ma supponiamo che quest' uomo non dia retta alla Chiesa, e che, passando sopra una tale difficoltà, argomenti in questa maniera.

« È stato insegnato ai cattolici, che il peccatore può, fin che vive, « convertirsi e esser giustificato. È vero che s' è anche sempre detto « loro, che il rimetter la conversione alla morte è una doppia temerità, « un' enorme insensatezza. Ma malgrado ciò, *non ci fu peccatore così « accecato dalle passioni, che non proponesse di consacrare, prima « di morire, qualche giorno alla cura della sua salvezza; e con questa « fiducia scioglieva il freno alle sue inclinazioni sregolate.* Ci vuol « dunque un rimedio, e non un palliativo; bisogna estirpare la radice del « male, cioè una dottrina necessariamente male interpretata, una dottrina « che, data la natura dell' uomo, opera certamente un effetto così ma-« lefico. In queste cose non si può stare senza una dottrina qualunque; « una dottrina media non ci sarebbe su che fondarla. Dunque è neces-« sario stabilire e promulgare la dottrina opposta, cioè: non è vero che « l' uomo possa convertirsi a Dio; giacchè, se s' ammette la possibilità, « essa si applica da sè e necessariamente a tutti i momenti della vita, « e, per conseguenza, anche agli ultimi.

« È stato ugualmente insegnato ai cattolici, che l' uomo è giudicato « nello stato in cui si trova all' uscire di questa vita. È vero che s' è « anche detto che la morte è ordinariamente la conseguenza della vita;

« che una bona morte è un tal dono, che la vita tutta intera deve « essere impiegata a implorarla e a meritarla; che non solo non è « promessa agli empi, ma sono minacciati di morire in peccato; che « il mezzo d'avere una giusta speranza di ben morire, è di ben vivere, « e altri simili correttivi: ma con tutto ciò, *s' è presa l'abitudine di con-* « *siderar solamente la morte del peccatore, e non la vita; e quest' abi-* « *tudine divenne universale.* S' insegni dunque che l' uomo non sarà « giudicato nello stato in cui si troverà all' uscire di questa vita. »

Ci s'insegni questa dottrina, e si dica quali ne saranno le conseguenze applicabili alla condotta morale. L' uomo non può convertirsi a Dio; dunque al peccatore non rimane che la disperazione: stato incompatibile con ogni sentimento pio, umano, dignitoso; stato orribile, in cui l'uomo, se potesse durarci e esser tranquillo, non potrebbe farsi altra regola, che di procurarsi il più di piaceri finchè può, a qualunque costo. L' uomo non può convertirsi a Dio; dunque non più pentimento, non più mutazione di vita, non più preghiera, nè speranza, nè redenzione, nè Vangelo; dunque il dire a un peccatore di diventar virtuoso per motivi soprannaturali, sarebbe fargli una proposta assurda. L' uomo non è giudicato nello stato in cui si trova all' uscire di questa vita; dunque non c'è stato di giustizia nè d' ingiustizia; poichè, cosa sarebbe una giustizia che non rimettesse l' uomo nell'amicizia di Dio? e cosa sarebbe un' amicizia di Dio che lasciasse l' uomo nella pena eterna? Dunque non sarà vero che ci siano premi e pene per l' azioni di questa vita, non essendoci in questa vita uno stato in cui l' uomo possa esser degno nè degli uni nè dell' altre; dunque non ci sarà una ragione certa e preponderante d' operar bene in tutti i momenti della vita.

Ma, tra l' opinioni, tante pur troppo, e diverse e strane, che il senso privato ha potuto produrre, e ha tentato di sostituire alla dottrina della Chiesa, non credo che una simile sia mai stata messa in campo. Non se n'è qui fatto cenno, se non per mostrare che a quella dottrina non se ne può opporre che o una assurda, o nessuna.

II.

Dell' opinioni abusive.

Se dunque il viver male per la presunzione di morir bene, non può, in nessuna maniera, esser riguardato come un effetto della dottrina

cattolica, quale ne sarà la vera cagione? Quella da cui provengono e tutte le dottrine false, e tutti gli abusi delle vere: le passioni. L'uomo che vuol vivere a seconda di queste, e insieme non osa negare a sè stesso l'autorità della dottrina che le condanna, si sforza di conciliare in apparenza queste due disposizioni inconciliabili, per darla vinta a quella che vuol far prevalere in effetto. E questa infelicissima frode se la fa col mezzo della sofistica ordinaria delle passioni; cioè spezzando, per dir così, la dottrina, prendendone quel tanto che gli conviene, e non curandosi del rimanente: che è quanto dire, riconoscendola e negandola nello stesso tempo.

La religione gli dice che Dio fa misericordia al peccatore, in qualunque giorno questo ritorni a Lui; egli aggiunge di suo, e contro l'avvertimento espresso della religione, che questo giorno sarà sempre in poter suo.

Quest'illusione, abbiamo detto, costituisce un errore pratico e non speculativo; e, tra questi due caratteri, corre una gran differenza. Intendo per errori pratici quelli che l'uomo crea a sè stesso per la circostanza, per giustificare in qualche modo alla sua ragione il male a cui è già determinato; e per errori speculativi, quelli a cui uno aderisce abitualmente, anche quando non ci sia spinto da un interesse estraneo e accidentale. Questi, quando riguardino la morale, alterano la coscienza nell'intimo, scambiando il male in bene, e il bene in male; e sono, per sè, cagioni iniziali e permanenti d'azioni viziose, e spesso anche d'azioni perverse, le quali, senza la loro funesta autorità, non sarebbero state pensate, non che eseguite. In vece, l'errore di cui si tratta non trova adito che nelle menti già sedotte da altre passioni, non dura che nella perturbazione cagionata da esse, non è un principio di ragionamenti qualunque, ma piuttosto una formula per troncare ogni ragionamento.

Difatti, se l'uomo si ferma a ragionare sulla conversione, è condotto dalla logica alla necessità di convertirsi immediatamente. Per non arrivare a una conclusione odiosa al senso, dice a sè stesso: mi convertirò in un altro tempo: non segue la serie di queste idee, e cerca una distrazione.

Di qui nasce un'altra differenza importante. Gli errori di questo genere sono individuali, e non generali: voglio dire che non si trasmettono per via di discussione, non diventano precetti e parte di scienza comune. All'uomo affezionato al disordine basta d'avere un argomento qualunque, per dir così, a suo uso; non si cura di farne parte agli altri; e soprattutto non vuole entrare in ragionamenti, e perchè non è

inclinato a queste considerazioni, e perchè sente che il suo argomento non potrebbe reggere alla prima obiezione. Quindi questo errore non si propaga per proselitismo: ci sono degli erranti in questa materia, ma non de' falsi maestri, nè de' discepoli illusi.

Finalmente non può esser distrutto utilmente che dalla cognizione e dall'amore della dottrina.

Per distruggere utilmente gli abusi, bisogna metter le cose in migliore stato di quello che fossero con essi. Spero d'aver dimostrato che sostituire alla dottrina cattolica della conversione qualunque altra, sarebbe creare una sorgente d'errori peggiori e certi e universali. Il solo mezzo, per conseguenza, di diminuire quelli che ci possono essere, è di diffondere, di studiare e d'amare quella religione che comanda la virtù e l'insegna, e che indica e apre tutte le strade che conducono ad essa. Ricorrendo un momento col pensiero al complesso delle massime di questa religione, si vede in che profondo d'ignoranza, d'obblio o d'accecamento deva esser caduto un uomo, per viver male, con la presunzione di pentirsi quando gli piaccia. Non basta far violenza alla Scrittura e alla Tradizione, per tirarle a favorire una tal presunzione. Bisogna assolutamente prescindere dall'una e dall'altra, dimenticarle: l'una e l'altra la combattono sempre, la maledicono sempre. Appena un uomo s'avvicina ad esse con l'intelletto e col core, sente immediatamente che non c'è fiducia se non nell'impiegare secondo la legge di Dio ognuno di que' momenti, de' quali tutti si darà conto a Dio; che non ce n'è in tutta la vita uno solo per il peccato; che è sempre di somma necessità *il camminar cautamente, non da stolti, ma da prudenti, ricomperando il tempo*[1]; che l'unica condotta ragionevole *è di studiarsi di render certa la propria vocazione ed elezione con l'opere bone*[2].

III.

Dell'insegnamento.

Il clero non insegna la dottrina falsa — non dissimula la vera.

Ognuno vede che i documenti sono troppo voluminosi per essere por-

1 *Videte itaque, fratres, quomodo caute ambuletis; non quasi insipientes, sed ut sapientes; redimentes tempus...* Ad Eph. V, 15, 16.

2 *Quapropter, fratres, magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.* II Petr. I, 10.

tati in giudizio; ma si possono francamente chiamare in testimonio tutte l'istruzioni del clero, tutte le prediche, tutti i libri ascetici, meno alcune rarissime eccezioni che accenneremo più tardi. Trascriviamo qui alcuni passi di tre uomini celebri, per saggio dell'insegnamento in questa materia.

Mais serons-nous fort contens d'une pénitence commencée à l'agonie, qui n'aura jamais été éprouvée, dont jamais on n'aura vu aucun fruit; d'une pénitence imparfaite, d'une pénitence nulle, douteuse, si vous le voulez; sans forces, sans réflexions, sans loisir pour en réparer les défauts? [1].

Ils meurent, ces pécheurs invétérés, comme ils ont vécu. Ils ont vécu dans le péché, et ils meurent dans le péché. Ils ont vécu dans la haine de Dieu, et ils meurent dans la haine de Dieu. Ils ont vécu en payens, et ils meurent en réprouvés: voilà ce que l'expérience nous apprend .... De prétendre que des habitudes contractées durant toute la vie, se détruisent aux approches de la mort, et que dans un moment on se fasse alors un autre esprit, un autre cœur, une autre volonté, c'est, chrétiens, la plus grossière de toutes les erreurs .... De tous les tems celui où la vraie pénitence est plus difficile, c'est le tems de la mort .... Le tems de le chercher ce Dieu de miséricorde, c'est la vie; le tems de le trouver, c'est la mort .... [2].

Vous avez vécu impudique, vous mourrez tel; vous avez vécu ambitieux, vous mourrez sans que l'amour du monde et de ses vains honneurs meure dans votre cœur; vous avez vécu mollement, sans vice ni vertu, vous mourrez lâchement et sans componction .... Je sais que tout le temps de la vie présente est un temps de salut et de propitiation; que nous pouvons toujours retourner à Dieu; qu'à quelque heure que le pécheur se convertisse au Seigneur, le Seigneur se convertit à lui; et que tandis que le serpent d'airain est élevé, il n'est point de plaie incurable: c'est une vérité de la foi; mais je sais aussi que chaque grâce spéciale dont vous abusez peut être la dernière de votre vie .... Car non seulement vous vous promettez la grâce de la conversion, c'est-à-dire, cette grâce qui change le cœur; mais vous vous promettez encore la grâce qui nous fait mourir dans la sainteté et dans la justice; la grâce qui consomme la sanctification d'une âme, la grâce de la persévérance finale: mais c'est la grâce des seuls élus;

1 Bossuet, *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague.*

2 Bourdaloue, *Sermon pour le lundi de la 2.e semaine du Carême, sur l'impénitence finale.*

c'est le plus grand de tous les dons; c'est la consommation de toutes les grâces; c'est le dernier trait de la bienveillance de Dieu sur une âme; c'est le fruit d'une vie entière d'innocence et de piété; c'est la couronne réservée à ceux qui ont légitimement combattu . . . . Et vous présumez que le plus signalé de tous les bienfaits sera le prix de la plus ingrate de toutes le vies! . . . . . Que pouvez-vous souhaiter de plus favorable pour vous à la mort, que d'avoir le temps, et d'être en état de chercher Jésus-Christ; que de le chercher en effet; et de lui offrir des larmes de douleur et de pénitence? C'est tout ce que vous pouvez vous promettre de plus favorable pour ce dernier moment. Et cependant (cette vérité me fait trembler); cependant, que vous permet Jésus-Christ d'espérer de vos recherches mêmes, et de vos larmes, si vous les renvoyez jusque-là? Vous me chercherez, et vous mourrez dans votre péché. Quæretis me, et in peccato vestro moriemini . . . . *Tout ce que je sais, c'est que les sacremens du salut appliqués alors sur un pécheur, consomment peut-être sa réprobation . . . . tout ce que je sais, c'est que tous les Pères qui ont parlé de la pénitence des mourans, en on parlé en des termes qui font trembler . . .* [1].

Massime predicate così affermativamente, così risolutamente, da tali uomini, costituiscono certamente l'insegnamento esclusivo della Chiesa in questa materia.

Non s'opponga che questi sono scrittori francesi e che qui si tratta degli effetti della religione cattolica in Italia. È affatto a proposito il citare scrittori francesi, perchè si veda che questo disordine di spirito, come benissimo lo chiama l'illustre autore, ha bisogno d'esser combattuto anche fuori d'Italia. Ma se si vuole un Italiano, sentiamo, tra mille, il Segneri: « Che dunque mi state a dire, non aver voi punto « fretta di convertirvi, giacchè voi sapete benissimo, che a salvarsi non « è necessario di fare una vita santa, ma solo una morte buona? Oh « vostra mente ingannata! oh ciechi consigli! oh pazze risoluzioni! E « come mai voi vi potete promettere una tal morte, se quegli stesso a « cui spetta di darvela, ve la nega, e a note chiare, e con parole aper- « tissime si protesta che voi morrete in peccato? *In peccato vestro « moriemini* [2]. »

Si dirà forse che l'illustre autore non ignora, e non nega che si predichi così; afferma bensì che questo è un prendersela con gli effetti, dopo aver creata la causa. *Invano*, dice, *predicarono allora contro il*

1 Massillon, *Sermon pour le lundi de la 2.e semaine, sur l'impénitence finale.*

2 Segneri, *Predica XI.*

ritardo della conversione: essi stessi erano gli autori di questo disordine di spirito sconosciuto agli antichi moralisti. Allora? Ma a che tempo ci porteremo, per trovar l'origine di questa predicazione? Ma., se tra gli antichi moralisti contiamo i Padri, questo disordine non era certamente sconosciuto a quelli di loro, che, ne' primi secoli della Chiesa, declamarono tanto contro i clinici [1]. Ma in un libro molto più antico de' casisti, de' clinici e de' Padri, sta scritto: « Non tardare a convertirti al « Signore, e non differire da un giorno all'altro [2]. » Infatti, al momento che è stata data agli uomini l'idea della conversione, essi hanno potuto aggiungerci quella della dilazione. *Invano predicarono contro il ritardo della conversione.* Invano? perchè? Non predicarono forse cose conformi alla ragione? Hanno o non hanno provato che il tardare a convertirsi è un delirio? Si può fare a' loro discorsi un' obiezione sensata? Sarà sempre invano che si dirà agli uomini la verità più importante per loro? Ma si può credere che non sia sempre stato invano. Certo, la semenza della parola può cadere nella strada e sulle pietre e tra le spine, ma trova anche qualche volta la bona terra; e credere che delle verità tanto incontrastabili e tanto gravi siano state sempre predicate invano, sarebbe un disperare della grazia di Dio, e della ragione dell'uomo.

Erano essi medesimi gli autori di questo disordine di spirito. Ah! se i cristiani che vivono in quello facessero loro un tal rimprovero, non avrebbero essi ragione di rispondere: « Noi? È dunque col predicarvi « la conversione, che v'abbiamo portati a vivere nel peccato, e a differirla? « È dunque col parlarvi delle ricchezze della misericordia, che v'abbiamo « animati a disprezzarle? Noi v'abbiamo detto: Venite, adoriamo, pro- « sterniamoci e preghiamo; v'abbiamo detto: Oggi che udite la sua voce, « non vogliate indurire i vostri cori [3]; e voi pensate a un domani che noi « non v'abbiamo mai promesso, a un domani del quale cerchiamo di « farvi diffidare; e siamo noi gli autori del vostro indurimento? Certo, « noi siamo mondi del vostro sangue [4]. » Così potrebbero rispondere, se ci fosse un linguaggio per giustificare la predicazione del Vangelo in faccia

1 È noto che *clinici* furono chiamati quelli che, quantunque persuasi della verità del cristianesimo, continuavano a vivere gentilescamente, per non assoggettarsi al suo giogo, e proponevano di ricevere il battesimo in punto di morte.

2 *Non tardes converti ad Dominum, et ne differas de die in diem.* Ecclesiast. V. 8.

3 *Venite, adoremus, et procidamus, et ploremus ante Dominum.... Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra.* Ps. XCIV, 6, 8.

4 *Quapropter contestor vos hodierna die, quia mundus sum a sanguine omnium.* Paul. in Act. Apost. XX, 26.

al mondo. O potrebbero anche opporre a quest'accusa l'accuse che si fanno loro, di spaventare gli uomini con l'idee truci e lugubri di morte e di giudizio, per eccitarli alla conversione.

Ma, se la Chiesa ha così poca fiducia nelle conversioni in punto di morte, perchè si fa vedere così sollecita nell'assistere il peccatore moribondo? Appunto perchè la sua fiducia è poca, essa riunisce tutti i suoi sforzi; appunto perchè l'impresa è difficile, impiega tutta la carità del suo core e delle sue parole. Un filo di speranza di salvare un suo figlio basta alla Chiesa per non abbandonarlo; ma con questo insegna forse a' suoi figli, a ridursi a un filo di speranza? Quegli uomini benemeriti che amministrano i soccorsi a chi è cavato da un fiume, con poca o nessuna apparenza di vita, possono forse esser tacciati d'incoraggir gli uomini a affogarsi?

S'osservi a questo proposito, che la Chiesa pare quasi che abbia due linguaggi su questa materia; poichè cerca d'ispirar terrore a' peccatori che, nel vigore della salute, si promettono confusamente nell'avvenire il tempo di peccare e di convertirsi; e cerca d'ispirar fiducia a' peccatori moribondi. Nel che non c'è contradizione, ma prudenza e verità. I peccatori, tanto nell'uno che nell'altro stato, sono disposti a guardar fissamente una parte sola della questione: la Chiesa fa loro presente la parte che dimenticano. I primi sono pieni dell'idea della possibilità; ed è utile rappresentar loro la difficoltà; gli altri sono portati a veder questa sola così vivamente, che, per loro, uno de' maggiori ostacoli al convertirsi è appunto il diffidare della misericordia di Dio.

Abbiamo parlato dell'insegnamento generale; e forse non si troverà un solo esempio di chi abbia nella Chiesa insegnato direttamente il contrario; ma la verità vuole che s'accenni il come l'errore è stato qualche volta indirettamente favorito.

Tra i molti inconvenienti dello spirito oratorio (come è inteso dai più), inconvenienti, per i quali è spesso in opposizione con la logica e con la morale, uno de' più comuni è quello d'esagerare o il bene o il male d'una cosa, dimenticando il legame che essa ha con dell'altre: si viene così a indebolire un complesso di verità, e a sostituire un errore a quella medesima che si vuole ingrandire. Un tale spirito, che piace a molti i quali vedono potenza d'ingegno dove non c'è altro che debolezza e impotenza d'abbracciare tutte le relazioni importanti d'un oggetto, un tale spirito ha traviato alcuni, i quali, per magnificare qualche pratica religiosa, sono arrivati a attribuirle la facoltà d'assicurare a' peccatori la conversione in punto di morte. Assunto falso e pernizioso, gioco d'eloquenza

male a proposito chiamata popolare, perchè popolari s' hanno a dire quelle cose che tendono a illuminare e a perfezionare il popolo, non a fomentare le sue passioni e i suoi pregiudizi. È bensì vero che coloro i quali s' abbandonarono qualche volta a questa miserabile intemperanza d'ingegno, non mancarono per lo più di mischiarci de' correttivi; ma questo metodo attesta il male senza levarne le conseguenze; giacchè *l'egro fanciullo*, al quale credono così a torto di presentare una medicina, è troppo inclinato a lambire il mele che copre gli orli del vaso, e a lasciar l' assenzio salutare. Ma s' osservi che questi pochi, oltre all' essere stati sempre contradetti, o direttamente o implicitamente, dagli altri, venivano a essere in contradizione anche con sè stessi, essendo tutto il loro insegnamento incompatibile con questa loro particolare dottrina; giacchè, se avessero seriamente tenuta questa, e l'avessero applicata a tutti i casi, non avrebbero potuto più predicare il Vangelo: esso diventava inutile. Si può sperare che, a' nostri giorni, questo disordine sia quasi del tutto cessato.

Per mostrare l' effetto *dell' abitudine di non considerare che la morte del peccatore*, adduce l' autore una prova di fatto, che riferiamo con le sue parole. *La funeste influence de cette doctrine se fait sentir en Italie d'une manière éclatante toutes les fois que quelque grand criminel est condamné à un supplice capital. La solennité du jugement et la certitude de la peine, frappent toujours le plus endurci, de terreur, puis de repentir. Aucun incendiaire, aucun brigand, aucun empoisonneur ne monte sur l'échafaud sans avoir fait, avec une componction profonde, une bonne confession, une bonne communion, sans faire ensuite une bonne mort; son confesseur déclare sa ferme confiance que l'âme du pénitent a déjà pris son chemin vers le ciel, et la populace se dispute au pied de l'échafaud les reliques du nouveau saint, du nouveau martyr, dont les crimes l'avoient peut-être glacée d'effroi pendant des années.*

Di quest' uso stranissimo io non avevo mai sentito parlare prima di legger questo passo; ma, essendo lontano dal dare la mia ignoranza per risposta a un asserto, me ne rimetto a quelli che conoscono meglio di me le circostanze di questa Italia. Il fatto è de' più facili a chiarirsi.

Osservo però in massima, che, in qualunque parte possa esistere questa superstizione, non ci fu mai la più contraria all' insegnamento della Chiesa. Essa accoglie, è vero, il reo cacciato violentemente dalla società e dalla vita; il suo ministro si mette tra il giudice e il carnefice; sì, tra il giudice e il carnefice, perchè ogni posto dove si possa santificare

un'anima e consolarla, dove ci sia una repugnanza da vincere, una serie di sentimenti penosi che non finisca con una ricompensa temporale, è per un ministro della Chiesa il posto d'onore. Chi può dire quale sia l'angoscia d'un uomo che ha davanti agli occhi il patibolo, e nella coscienza la memoria del delitto? di colui che aspetta la morte, non per una nobile causa, ma per de' tristi fatti? E la Chiesa trascurerebbe di render utile un tanto dolore all'infelice che è costretto a gustarlo! E ci sarebbe un caso in cui non avesse misericordia da promettere! in cui anch'essa abbandonasse un uomo! Essa gli apre le braccia; non dimentica che il Sangue di Gesù Cristo è stato sparso anche per lui; e fa di tutto perchè non sia stato per lui sparso invano. Ma la certezza, non la dà nè a lui, nè agli altri; e chi la prende, va direttamente contro il suo insegnamento.

CAPITOLO X.

DELLE SUSSISTENZE DEL CLERO CONSIDERATE COME CAGIONE D' IMMORALITA'.

Je ne parlerai point du scandaleux trafic des indulgences, et du prix honteux que le pénitent payoit pour obtenir l'absolution du prêtre; le concile de Trente prit à tâche d'en diminuer l'abus; cependant encore aujourd'hui le prêtre vit des péchés du peuple et de ses terreurs; le pécheur moribond prodigue, pour payer des messes et des rosaires, l'argent qu'il a souvent rassemblé par des voies iniques; il appaise au prix de l'or sa conscience, et il établit aux yeux du vulgaire sa réputation de piété. Pag. 416-417.

Ammettiamo per ora il fatto (sul quale però ragioneremo in seguito), ammettiamolo riguardo al tempo presente, e all' Italia; giacchè estenderlo a tutti i tempi e a tutti i luoghi, sarebbe dire che la religione di Gesù Cristo non ha portato in terra, che un aumento di perversità e di superstizione: proposizione che sarebbe ancor più assurda che empia. E sarebbe oltrepassare la tesi dell' illustre autore, che vuol parlare degli effetti della religione cattolica solamente in Italia. Ammesso dunque per ora il fatto, supponiamo, affine di cavarne un resultato utile, e non un argomento di declamazione, che si desse a un uomo l' incarico di proporre i rimedi per un così tristo stato di cose.

Quali ricerche dovrà fare quest' uomo? La prima sarà senza dubbio d' informarsi se questa costumanza venga da una legge, o sia un abuso. So che questa distinzione è ricantata; ma bisogna pure riproporla ogni volta che è il mezzo di non fare di due questioni una sola, che è come cambiar due strade in un laberinto. Se si dirà che è effetto d' una legge, si dovrà allegarla: assunto impossibile e riconosciuto implicitamente falso dall' autore, il quale, rimproverando questa condotta all' Italia, in confronto con la Francia e con la Germania, viene a concedere che si può esser cattolici senza tenerla, che dunque non è fondata su una legge. Se si dirà che è un abuso, allora l' uomo che abbiamo supposto non dovrà più cavarne conseguenze contro la legge, ma cercare il vizio nella trasgressione di essa; e la discussione muta affatto specie. Dovrà cercare quali siano gli ostacoli che impediscono l' effetto naturale della legge, e quali i mezzi per farla eseguire. Ammesso dunque il fatto, ne resulterebbe che quest' inconveniente esiste in Italia, perchè gl' Italiani non sono abbastanza cattolici; che, per levarlo

di mezzo, bisogna fare in maniera che diventino più esattamente cattolici, come si suppongono quelli di Francia e di Germania.

Se nell'ordine civile si tenesse per regola generale d'abolire tutte le leggi che non sono universalmente eseguite, si terrebbe una regola pessima: benchè, in molti casi, la trasgressione della legge possa arrivare al segno di renderla inutile e dannosa, e essere un ragionevole motivo di abolirla. Ma, nelle cose della religione, la regola sarebbe ben più falsa, perchè le leggi essenziali della religione non sono calcolate sugli effetti parziali e temporari, nè si piegano alle circostanze, ma intendono di piegar tutto a sè; sono emanate da un'autorità inappellabile, ed è impossibile all'uomo il sostituirne delle più convenienti. Il ministero ecclesiastico istituito da Gesù Cristo, è una di tali leggi; e il peggiore abuso che gli uomini possano fare di questo ministero, è quello di distruggerlo per quanto è in loro, col farlo cessare in qualche luogo, e per qualche tempo. Il sistema della Chiesa non è, nè dev'essere, d'estirpare gli abusi a qualunque costo, ma di combinare la conservazione di ciò che è essenziale, con l'estirpazione, o con la possibile diminuzione degli abusi: essa non imita l'artefice imperito e impaziente che spezza l'istrumento, per levarne la ruggine. Perchè ci sono abusi? Perchè gli uomini sono portati al disordine delle passioni. E perciò appunto Gesù Cristo ha data l'autorità alla Chiesa, ha istituito il ministero; perciò appunto il ministero è indispensabile. Quello che la Chiesa vuole evitare prima di tutto, è il male orribile d'un popolo senza cristianesimo, e l'assurdità d'un cristianesimo senza ministero. È necessario che i ministri abbiano di che vivere; e per questo fine ci sono due mezzi. L'uno sarebbe di scegliere esclusivamente i ministri tra gli uomini provvisti di beni di fortuna: mezzo irragionevole e temerario, che, restringendo arbitrariamente la vocazione divina a una sola classe d'uomini, sconvolgerebbe affatto l'ordine del governo ecclesiastico; l'altro è d'ordinare che il ministero dia di che vivere a chi lo esercita: mezzo tanto ragionevole, che è stato stabilito in legge dal principio del cristianesimo; poichè il prete, servendo all'altare, s'inabilita ad acquistarsi il vitto altrimenti. Dunque i fedeli devono somministrare il mantenimento a'ministri dell'altare: ecco la legge. Ma, tra i ministri, che sono uomini, non mancherà chi, rivolgendo all'avarizia ciò che è destinato al bisogno, usi illegittimamente del diritto certo di ricevere, estendendolo a cose a cui non è applicabile; ma tra i fedeli non mancherà chi, dall'idea vera, che è un'opera bona il provvedere al mantenimento de'ministri, passi a dare a quest'opera un valore che non

ha, attribuendo ad essa gli effetti che appartengono esclusivamente ad altre opere indispensabili, e sia generoso per dispensarsi d'essere cristiano: ecco l'abuso. E siccome quest'abuso è contrario allo spirito e alla lettera dell'istituzione, così il vero mezzo di levarlo, sarà di ricorrere all'istituzione stessa. Così hanno fatto tante volte quelli a cui è confidata l'autorità di farlo direttamente. La storia ecclesiastica attesta a ogni passo i loro sforzi, e spesso le riuscite: per non andar lontano, l'esempio del concilio di Trento citato qui ne è una prova; molti papi e molti vescovi misero una cura particolare a questo loro dovere; quanto non ha fatto in questa parte il solo san Carlo, stando sempre attaccato alla Chiesa? Mai insomma non sono mancati nel clero cattolico gli uomini zelanti e sinceri che alzassero la voce contro questi abusi, e li correggessero dove potevano. Tutti i fedeli finalmente possono in qualche parte rimediare agli abusi d'ogni genere, se non altro con l'essere essi medesimi pii, vigilanti, osservatori della legge divina; perchè è indubitabile che gli abusi nascono dove gli uomini li desiderano, e che gli uomini li desiderano quando sono corrotti, e, non amando la legge, se ne fingono un'altra; che chi riforma sè stesso coopera alla riforma dell'intero corpo a cui appartiene.

Abbiamo ammesso il fatto, affine di provare che non ragionerebbe chi da esso concludesse contro la religione; ma ora converrà esaminarlo. « Il prete, dice l'illustre autore, vive de' peccati e de' terrori « del popolo; il peccatore moribondo prodiga, per pagar messe e ro« sari, il danaro accumulato spesso per mezzi iniquissimi; acchela a « prezzo d'oro la sua coscienza, e si crea presso il volgo la riputazione « d'uomo pio. »

Osservo di passaggio che, per quanto io sappia, non s'è mai parlato di retribuzioni per rosari; e, del rimanente, non essendo la recita di questi una parte del ministero ecclesiastico, se ci fossero retribuzioni, non verrebbero necessariamente ai preti.

S'osservi poi, cosa molto più importante, che, non solo è dottrina cattolica, che, a scontare il peccato d'avere accumulato danaro per mezzi iniqui, è condizione necessaria la restituzione, quando sia possibile, e che rivolgerlo ad altri usi, per quanto santi possano essere, è un inganno, è un persistere nell'ingiustizia; ma ancora, che questa dottrina è universalmente predicata e conosciuta in Italia. Non oso affermare che non ci possa essere alcun ministro prevaricatore, il quale insegni il contrario; ma, se ne esiste alcuno, è certamente un'eccezione tanto rara, quanto deplorabile.

È noto quante restituzioni si facciano per mezzo de' sacerdoti. *Que de restitutions, de réparations, la confession ne fait-elle point faire chez les catholiques*[1]! Que' sacerdoti inducono allora un uomo ad acchetare la sua coscienza a prezzo d'oro; ma quest'oro, il quale non fa che passare per le loro mani, è un testimonio che, lungi dall'alterare la purità della religione per appropriarselo, insegnano che non può diventar mezzo d'espiazione, se non ritornando donde era stato ingiustamente levato.

È vero che il prete, il quale faccia il dover suo, cerca d'eccitare ne' fedeli il terrore de' giudizi divini, quel terrore, da cui, per la portentosa nostra debolezza, tutto ci distrae: terrore santo, che ci richiama alla virtù; terrore nobile, che ci fa riguardare come sola vera sventura quella di fallare la nostra alta destinazione; terrore che ispira il coraggio, avvezzando chi lo sente a nulla temere degli uomini. Ma, dopo avere eccitato questo terrore con le sue istruzioni, c'è forse un prete il quale insegni che il mezzo di viver sicuri, è di largheggiare co' preti? C'è chi n'abbia sentito uno solo? O non dicono tutti piuttosto: *Lavatevi, mondatevi, levate dagli occhi di Dio la malvagità de' vostri pensieri, cessate di mal fare: imparate a far del bene, cercate quello che è giusto, soccorrete l'oppresso, proteggete il pupillo, difendete la vedova*[2]?

Certo, non si vuol dire che l'avarizia non possa vedere un oggetto di lucro nelle cose più pure, più sacre e più terribili, e (non lo dirò con parole mie, ma con quelle che proferiva raccapricciando un vescovo illustre) *faire du sang adorable de Jésus Christ un profit infâme*[3]; e per quanto la Chiesa dovesse aver ribrezzo a supporre una tale prevaricazione, ha dovuto parlarne per prevenirla, e per renderla difficile e rara, se non impossibile. Il concilio di Trento, dopo aver professata la dottrina perpetua della Chiesa intorno al Purgatorio, al giovamento che l'anime in esso ritenute ricevono dai suffragi de' fedeli, e principalmente dall'accettevole sacrifizio dell'altare, dopo aver prescritto ai vescovi d'insegnare e di mantenere questa dottrina, soggiunge: « quelle cose che vengono da una certa curiosità o da superstizione,

1 J. J. Rousseau, *Émile*, liv. IV, not. 41.

2 *Lavamini, mundi estote, auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis: quiescite agere perverse; discite benefacere: quærite iudicium, subvenite oppresso, iudicate pupillo, defendite viduam.* Isai. I, 16, 17.

3 Massillon, Discours Sinodaux, XIII. *De la compassion des pauvres.*

« o sanno di turpe guadagno, le proibiscano come scandoli e inciampi « de' fedeli[1]. »

Non è qui il luogo d'indicare quest'inciampi, e di riprender quelli che li mettono nella strada della salute: nè ciò forse si converrebbe a uno a cui manca ogni genere d'autorità. Negare quelli che esistono; o giustificarli con ragioni speciose, presentare come necessario alla Chiesa ciò che è la sua desolazione e la sua vergogna, non si conviene nè a me, nè ad alcuno, come cosa vile, menzognera, e quindi irreligiosa. E non credo di mancare all'argomento col passarli sotto silenzio: credo anzi d'averlo trattato, toccando le ragioni per le quali mi par che si possa affermare che, tra gli abusi pur troppo reali, non esiste (moralmente parlando) l'abuso orribile di sostituire le largizioni ai doveri, e d'acchetare la coscienza a prezzo d'oro.

Ha però sempre parlato la Chiesa per mezzo de' concili, de' sommi pontefici, de' vescovi: un esempio, tra mille, di zelo e di sincerità, in questa materia, si può vedere ne' discorsi sinodali del vescovo citato dianzi, di quel Massillon che fu un tanto eloquente, val a dire un fedele interprete della legge divina[2]. Il nemico più ardente e più sottile della Chiesa non svelerà mai con più veemenza e con più acume gli orribili effetti dell'avarizia che entra nel core d'un ministro del santuario; e nessun figlio più docile e più tenero della Chiesa non li deplorerà con più gemito, con più umiltà, con più vivo desiderio di veder levata da essa questa deformità.

Ma noi non crediamo che sia facile l'avere questo spirito d'imparzialità; crediamo piuttosto che, nel giudicare i difetti de' sacerdoti, è troppo facile il cedere alle prevenzioni; e che queste vengono da un principio d'avversione che tutti abbiamo pur troppo al loro ministero. Quelli che ci additano la strada stretta della salute, che combattono le nostre inclinazioni, che, col loro abito solo, ci rammentano che c'è

1 *Cum catholica ecclesia, Spiritu sancto edocta, ex sacris litteris et antiqua Patrum traditione, in sacris conciliis, et novissime in hac œcumenica synodo, docuerit purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari; præcipit sancta synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis patribus et a sacris conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique prædicari diligenter studeant. — Ea vero quæ ad curiositatem quamdam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tamquam scandala et fidelium offendicula prohibeant.* Conc. Trid. sess. XXV. Decret. de Purgatorio.

2 Oltre il discorso citato, vedi il IX: *De l'avarice des prêtres.*

un ministero di sciogliere e di legare, che c'è un giudice di cui essi sono i ministri, un modello, per annunziare il quale essi sono istituiti; ah! è troppo preziosa al senso corrotto l'occasione di renderli sospetti, per lasciarla sfuggire: è troppa l'avversione della carne e del sangue alla legge, perchè non s'estenda anche a quelli che la predicano, perchè non si desideri di poter dire ch'essi stessi non la seguono, e che quindi può tanto meno obbligar noi che l'ascoltiamo da loro. E è, in gran parte, quest'avversione, che ci move a rovesciare in biasimo di tutti il male che vediamo in alcuni di loro, a dire che nulla sarebbe più rispettabile del ministero, se ci fosse chi lo esercitasse degnamente, e a chiuder poi gli occhi quando ci si presenta chi degnamente lo eserciti, o a malignare sulle virtù che non possiamo negare. Quindi, se nella condotta zelante d'un prete non si può supporre avarizia, perchè la povertà volontaria e la generosità sono troppo evidenti, si spiega quella condotta col desiderio di dominare, di dirigere, d'influire, d'essere considerato. Se la condotta è tanto lontana dagl'intrighi, tanto franca e tanto semplice, che non dia luogo nè anche a quest'interpretazione, ci si suppone il fanatismo, lo zelo inquieto e intollerante. Se la condotta spira amore, tranquillità e pazienza, non resta più che attribuirla a pregiudizi, a piccolezza di mente, a scarsezza di lumi: ultima ragione con la quale il mondo spiega ciò che è la perfezione d'ogni virtù e d'ogni ragionamento.

Sì, ci sono de' preti che disprezzano quelle ricchezze delle quali annunziano la vanità e il pericolo; de' preti che avrebbero orrore di ricevere i doni del povero, e che si spogliano in vece per soccorrerlo; che ricevono dal ricco con un nobile pudore, e con un interno senso di repugnanza, e, stendendo la mano, si consolano solo col pensare che presto l'apriranno per rimettere al povero quella moneta che è tanto lungi dal compensare agli occhi loro un ministero, il quale non ha altro prezzo degno che la carità. Essi passano in mezzo al mondo, e sentono i suoi scherni sull'ingordigia de' preti; li sentono, e potrebbero alzar la voce, e mostrar le loro mani pure, e il loro core desideroso solamente di *quel tesoro che la ruggine non consuma*[1], avaro solo della salute de' loro fratelli; ma tacciono, ma divorano le beffe del mondo, ma si rallegrano d'essere *fatti degni di patir contumelia per il nome di Cristo*[2].

1 *Thesaurizate autem vobis thesauros in cælo, ubi neque ærugo, neque tinea demolitur.* Math. VI, 20.

2 *Et illi quidem ibant gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati.* Act. Apost. V, 41.

CAPITOLO XI.

DELLE INDULGENZE.

Mais l'on a considéré les indulgences gratuites celles que d'après les concessions des papes on obtient par quelque acte extérieur de piété, comme moins abusives; on ne sauroit toutefois en concilier l'existence avec aucun principe de moralité. Lorsqu'on voit, par exemple, deux cents jours d'indulgence promis pour chaque baiser donné à la croix qui s'élève au milieu du Colisée, lorsqu'on voit dans toutes les églises d'Italie tant d'indulgences plénières si faciles à gagner, comment concilier ou la justice de Dieu ou sa miséricorde, avec le pardon accordé à une si foible pénitence, ou avec le châtiment réservé à celui qui n'est point à portée de le gagner par cette voie si facile? Pag. 417.

Qui si presentano naturalmente quattro questioni.

1.° Cos'è l'Indulgenza ecclesiastica?

2.° Ci può essere eccesso nelle concessioni d'indulgenze?

3.° Le concessioni eccessive vanno contro i principj della moralità?

4.° Se non producono quest'effetto, qual effetto producono?

Per risolvere queste questioni, in quanto è richiesto dall'argomento, non abbiamo a far altro che rammentare in compendio ciò che è insegnato universalmente nella Chiesa per l'istruzione de' fedeli che vogliono profittare dell'indulgenze, e ciò che è deciso da essa, per la regola di quelli a cui è data dal suo divin fondatore la potestà di concederle.

1.° Cos'è l'indulgenza ecclesiastica?

Ne prendo la definizione dal catechismo della diocesi di Milano, che concorda con tutti i catechismi approvati nella Chiesa. « L'indulgenza è « una remissione di penitenze o pene temporali, che rimangono da scon- « tare per i peccati già rimessi quanto al reato della colpa e della pena « eterna.[1] »

2.° Ci può essere eccesso nelle concessioni d'indulgenze?

Senza dubbio: il IV concilio di Laterano e quello di Trento hanno parlato di quest'eccesso, e ne hanno o prescritti o indicati i rimedi.

3.° Le concessioni eccessive d'indulgenze vanno contro i principj della moralità?

No, di certo. *La maniera di dispensar l'indulgenze,* dice il Bossuet,

1 Aggiunta all'Esposizione della dottrina cristiana, cavata dal Catechismo romano, ecc. Dell'Indulgenze.

riguarda la disciplina [1]. Posto ciò, le concessioni eccessive saranno bensì un abuso; ma gli abusi di fatto non possono alterare i principi della moralità, i quali non appartengono alla disciplina, ma alla fede. Essendo ogni principio di moralità un domma, non può esser contradetto che da un errore dommatico. Vediamo ora, più in particolare, come i principi della moralità rimangano intatti, anche con ogni possibile eccesso di concessioni d'indulgenze.

La cosa essenziale, in primo grado, a ristabilire la moralità dell'uomo caduto nella colpa, è la rettitudine, o piuttosto il raddirizzamento della volontà e, per conseguenza, dell'opere, quando e fin dove ci sia la possibilità d'operare. E questa cosa essenziale, l'indulgenza, non che essere un mezzo di farne di meno, la suppone e l'esige, poichè non è concessa se non a chi è stata rimessa la colpa, cioè all'uomo che sia in stato di grazia; parole che significano: amor di Dio e de'suoi comandamenti, dolore e detestazione de' peccati commessi, avversione al peccato di qualunque sorte, amor degli uomini senza eccezione, perdono dell'offese ricevute, riparazione de' torti fatti, adempimento di tutti i doveri essenziali, in somma la conformità dell'animo e dell'azioni alla legge divina [2]. Dico cose note al cattolico, anche il più rozzo, purchè sia capace di confessarsi; giacchè l'assoluzione, per la quale il peccatore è rimesso in stato di grazia, non è data, o non è valida, se non a queste condizioni. E dico insieme cose che importano una moralità sconosciuta a' più acuti e profondi pensatori del gentilesimo; quella moralità manifestata dalla rivelazione, e che s'estende, come oggetto, a tutto il bene, e come regola, a tutto l'uomo.

Con questa osservazione è levato di mezzo l'equivoco che potrebbe nascere da quelle parole: *Come conciliare la giustizia di Dio col perdono accordato a una così debole penitenza?* L'opere alle quali è annessa l'indulgenza, non servono punto a ottenere il perdono della colpa, per la quale il peccatore è riconciliato con Dio. Questo perdono è anzi, come s'è visto, un preliminare necessario all'acquisto dell'indulgenza; e s'ottiene per que' mezzi eminentemente e soprannaturalmente morali, di cui s'è discorso in un capitolo antecedente.

1 *Exposition de la doctrine de l'Église catholique*, § VIII.

2 Non si deve qui intendere una conformità perfetta e d'ogni momento, che escluda ogni mancamento il più leggiero; la qual perfezione non è concessa ad alcuno de' discendenti d'Adamo, se non per un dono specialissimo, come fu della Madre del Salvatore. Bisogna qui rammentarsi la distinzione tra le colpe gravi, che fanno perdere la grazia di Dio, e le veniali; distinzione ammessa, in altri termini, dall'illustre autore, come dal senso comune. Vedi il Cap. VI.

L'indulgenza dunque non s'applica, come s'è visto ugualmente, se non alla soddisfazione della pena temporale, dovuta per il peccato alla giustizia divina, anche dopo rimessa la colpa, e la pena eterna. Ed è la Chiesa che insegna (certo, non senza oppositori) che al peccatore riconciliato rimane un tal debito; e mette per un'altra condizione essenziale al ristabilimento nello stato di grazia (cioè in uno stato di moralità sopramnaturale) il riconoscimento del debito medesimo, e il sincero e fermo proposito di scontarlo, per quanto possa, in questa vita, con opere penitenziali, sia ingiunte, sia liberamente scelte, e con l'accettar pazientemente i gastighi temporali che gli possano essere mandati da Dio. Non già che le nostre opere abbiano alcun valore a ciò, nè che noi possiamo, in maniera veruna, scontar di nostro il debito contratto con la giustizia infinita offesa da noi; ma i meriti infiniti dell'Uomo Dio, i quali ci ottengono il perdono della colpa, sono anche quelli che danno alle nostre opere penitenziali un valore che le rende atte a scontarne la pena. E la Chiesa, o prescrivendo o proponendo alcune di queste opere, applica ad esse, in maniera particolare, un tal valore, per l'autorità conferitale da Quello stesso, da cui procede ogni merito. Ma intende forse, con questo, di restringere a tali opere tutto l'obbligo e tutto il lavoro della penitenza? Per immaginarsi una cosa simile, bisognerebbe non aver cognizione veruna del suo insegnamento su questa materia. Cito di novo, come un saggio di questo universale insegnamento il catechismo citato dianzi; il quale, alla domanda: « Con quale spirito ho da procurare l'acquisto dell'Indulgenze? » risponde:

« Fate prima dalla parte vostra tutto ciò che potete per soddisfare a Dio coll'esercitarvi in ogni opera salutare, e massime in quelle di mortificazione e di misericordia verso i prossimi. Poi, conoscendo di non poter soddisfare abbastanza per i vostri peccati, nè colle penitenze imposte dal confessore, nè colle vostre spontanee, e ben sapendo di non aver tollerati colla debita pazienza e rassegnazione i flagelli, coi quali Dio v'ha amorosamente visitato a questo fine, procurate con ogni studio d'acquistar l'Indulgenze, profittando così dello spirito caritatevole della Chiesa nel dispensarle[1]. »

Ed ecco come, col richiedere per condizioni indispensabili, la conversione del core, e il desiderio di soddisfare, per quanto si possa, alla giustizia divina, desiderio che non è sincero, se non s'accompagna con una vita penitente; ecco, dico, come, non solo l'indulgenza

1 Ibid.

in genere, ma la più ampia indulgenza concessa alla più piccola opera *si concilii con tutti i principi della moralità.*

Ma come conciliare la misericordia di Dio col gastigo riservato a chi non è in caso di guadagnare il perdono per questa strada così facile?

S' osservi che è quasi impossibile il caso d' un fedele, a cui sia chiusa ogni strada di ricorrere all' indulgenze della Chiesa. Ma supponendo questo caso, la Chiesa è ben lungi dall' asserire che a questo fedele si riservi gastigo. Essa dispensa i mezzi ordinari di misericordia che Dio le ha confidati; ma è ben lungi dal voler circoscrivere questa misericordia infinita; dal pensare che *Quei che leva e quando e cui gli piace*[1] non possa concedere la somma indulgenza al sommo desiderio d' ottenerla per mezzo della Chiesa, quando sia chiusa la strada di chiederla per questo mezzo.

4.° Se le concessioni eccessive d'indulgenze non vanno contro i principi della moralità, qual altro effetto producono?

Un effetto dannoso certamente, come tutti gli eccessi; e non occorre affaticarsi a cercarlo, poichè ce lo indica il concilio di Trento. L' effetto è di snervare la disciplina. « Il Sacrosanto Sinodo . . . desidera che, « nel concedere l' indulgenze, s' usi moderazione, secondo la consuetu- « dine antica e approvata dalla Chiesa, acciocchè con la troppa facilità « non si snervi la disciplina ecclesiastica[2]. »

Infatti, « essendo le pene soddisfattorie, come un freno al peccar di novo, e avendo l' efficacia di rendere i penitenti più cauti e vigilanti nell' avvenire, . . . e di distruggere gli abiti viziosi con l' opposte azioni virtuose, » come insegna il medesimo concilio[3]; l' eccessiva diminuzione di queste pene, vien quasi a far loro perdere questo vantaggio; e la stessa ragione di previdente misericordia per cui sono imposte, non solo come espiazione, ma anche come rimedio e aiuto, consiglia la moderazione nel concederne la remissione.

Ma l' eccesso si trova egli negli esempi citati e accennati dall' autore? Non tocca a me a deciderlo, nè importa qui il deciderlo, essendosi

1 Dante, Purgatorio, II, 95.

2 *Sacrosancta Synodus . . . . in his (indulgentiis) tamen concedendis moderationem, juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem, adhiberi cupit; ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur.* Sess. XXV. Decr. de Indulg.

3 *Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi freno quodam coercent hæ satisfactoriæ pœnæ, cautioresque et vigilantiores in futurum pœnitentes efficiunt . . . et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt.* Sess. XIV, cap. VIII. De satisfactionis necessitate ac fructu.

dimostrato come l'indulgenze s'accordino co' principi della moralità: che era appunto la questione.

Non sarà in vece fuor di proposito l'osservare un altro esempio d'accuse che si contradicono. Quella che s'è esaminata, cadeva sulla leggerezza delle penitenze imposte per soddisfare alla giustizia divina: accusa nella quale è supposto e l'obbligo che ne rimane al peccatore, anche riconciliato, e l'attitudine a ciò dell'opere penitenziali. Obbligo e attitudine, che furono da' novatori citati sopra, e da Calvino principalmente, dichiarati una vana immaginazione, anzi *un'esecrabile bestemmia*[1], *un rapire a Cristo l'onore che Gli appartiene, d'esser Lui solo oblazione, espiazione, soddisfazione per i peccati*[2]. Rapir l'onore a Cristo, il dire che opere per sè morte, e patimenti sterili per l'eterna salute, possano, dalla sua gloriosa vittoria sopra il peccato, acquistar vita e virtù! Come se non fosse questo medesimo un confessar la sua infinita potenza, non meno che l'infinita sua bontà; o come se la Chiesa attribuisse a quell'opere e a que' patimenti altro valore che quello che hanno da Lui, *nel quale viviamo, nel quale meritiamo, nel quale soddisfacciamo*[3]! Come se non fosse un effetto, dirò così, naturale dell'accordo operato dalla Redenzione, tra la giustizia e la misericordia, il commettere la vendetta dell'offesa all'offensore medesimo, e far della punizione un sacrifizio volontario! E si veda come la verità strascini qualche volta verso di sè anche chi le volge risolutamente le spalle, e lo sforzi ad avvicinarsele, se non a riconoscerla intera qual è. Calvino medesimo, interpretando quel luogo di san Paolo: *Do compimento nella mia carne a ciò che rimane de' patimenti di Cristo*[4]; dopo aver pronunziato che *ciò non si riferisce a espiazione nè a soddisfazione di sorte veruna, ma a que' patimenti coi quali conviene che i membri di Cristo, cioè i fedeli, siano provati, finchè rimangono nella carne,* spiega così questo pensiero: *Dice* (san Paolo) *che ciò che*

1 *Quod ergo suis satisfactionibus promereri se imaginantur reconciliationem cum Deo* (questo s'è già detto esser falso), *pœnasque redimere ipsius iudicio debitas, execrabilem esse blasphemiam, fortiter, sicuti est, asseveramus.* Calv., De necessitate reformandæ Eccles.

2 *Quando ipse solus est Agnus Dei, solus quoque oblatio est pro peccatis, solus expiatio, solus satisfactio... Honor ille quem sibi rapiunt qui Deum placare tentant suis compensationibus.* Id. Instit. III, IV, 26.

3 *Ita non habet homo unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est; in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus.* Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 8.

4 *Adimpleo ea, quæ desunt passionum Christi, in carne mea.* Ad Coloss. I, 24.

rimane de' patimenti di Cristo, è il patire che fa di continuo ne' suoi membri, dopo aver patito una volta in sè stesso. Di tanto onore Cristo ci fa degni, da riguardar come suoi i nostri patimenti[1]!

È Cristo che patisce ne' suoi membri; e questi patimenti rimangono sterili, e non hanno alcuna virtù d'espiare! Cristo si degna di riguardarli come suoi; e il Padre ne rigetta l'offerta, come ingiuriosa a Cristo! ed è un' *esecrabile bestemmia* il dire che, per questa e per questa sola ineffabile degnazione, possano essere uniti co' suoi, e partecipar così del loro merito infinito!

Del rimanente, anche quest' argomento de' novatori contro la dottrina cattolica non avrebbe forza che contro la loro, se n' avesse veruna. Infatti, *per mantenere intero e illibato a Cristo l' onore che gli appartiene*[2], dissero forse che la soddisfazione offerta da Lui alla giustizia divina, per i peccati, s' applichi da sè a tutti i peccatori? Non già; ma ai soli giustificati, e giustificati per la loro fede nella promessa. E, cosa strana! non avvertirono mai, in disputa così lunghe, e in tanta ripetizione dello stesso argomento, che il credere è un atto umano, nè più nè meno dell'operare, e che, col farne una condizione riguardo all' effetto, facevano anch' essi dipendere, per una parte, dall' uomo, cioè da ogni uomo in particolare, l' esser quella soddisfazione applicata a lui: che era la sola cosa in questione; giacchè l' efficacia intrinseca, la perfezione, la pienezza, la sovrabbondanza di essa non fu mai messa in questione nella Chiesa; per l' insegnamento della quale, n' avevano, di certo, avuta cognizione essi medesimi, prima di trovarla nelle Scritture. Quella condizione, dico, rapirebbe davvero l' onore a Cristo, se l' onor di Cristo dovesse consistere, com' essi pretesero, nel non lasciar nulla a fare all'uomo, al quale ha dato di *poter tutto in Lui*[3]. La Chiesa, lontana del pari e dall' insegnare una cosa simile, e dall' attribuire all' uomo alcun onore che abbia principio da lui, riconosce da Cristo ugualmente e la fede e il valore dell' opere; e lo glorifica e lo benedice d'aver, col suo onnipotente sacrifizio, rinnovato tutto l' uomo, e fatto che, siccome tutte le facoltà di questo avevano potuto servire alla disubbidienza e alla perdizione, così potessero tutte diventare istrumento di riparazione e di merito.

1 *Dicit ergo* (Paulus) *hoc restare passionum Christi, quod in seipso semel passus, quotidie in membris suis patitur. Eo nos honore dignatur Christus, ut nostras afflictiones suas reputet ac ducat.* Instit. III, V, 4.

2 ... *ut integer et illibatus suus honor Christo servetur.* Ibid. IV, 27.

3 *Omnia possum in eo qui me confortat.* Ad Philip. IV, 13.

CAPITOLO XII.

SULLE COSE CHE DECIDONO DELLA SALVEZZA E DELLA DANNAZIONE.

Le pouvoir attribué au repentir, aux cérémonies religieuses, aux indulgences, tout s'étoit réuni pour persuader au peuple que le salut ou la damnation éternelle dépendoient de l'absolution du prêtre, et ce fut encore peut-être là le coup le plus funeste porté à la morale. Le hasard, et non plus la vertu, fut appelé à décider du sort éternel de l'âme du moribond. L'homme le plus vertueux, celui dont la vie avoit été la plus pure, pouvoit être frappé de mort subite, au moment où la colère, la douleur, la surprise lui avoient arraché un de ces mots profanes, que l'habitude a rendus si communs, et que d'après les décisions de l'Église, on ne peut prononcer sans tomber en péché mortel; alors sa damnation étoit éternelle, parce qu'un prêtre ne s'étoit pas trouvé présent pour accepter sa pénitence, et lui ouvrir les portes du ciel. L'homme le plus pervers, le plus souillé de crimes, pouvoit au contraire éprouver un de ces retours momentanés à la vertu, qui ne sont pas étrangers aux cœurs les plus dépravés; il pouvoit faire une bonne confession, une bonne communion, une bonne mort, et être assuré du paradis. Pag. 417-418.

Queste obiezioni ricadono, la più parte, sulla dottrina che è stata difesa o spiegata nel Capitolo IX; al quale, per conseguenza, ci rimettiamo. Qui non si farà altro che ragionare sopra alcune supposizioni. L'opinione erronea, che la salvezza e la dannazione eterna dipendano dall'assoluzione del prete, è sconosciuta in Italia, dove si tiene, come in tutta la Chiesa, che la salvezza dipenda dalla misericordia di Dio e dai meriti di Gesù Cristo applicati all'anima che ha conservata l'innocenza acquistata nel battesimo, o che l'ha recuperata con la penitenza. L'autorità del prete, d'assolvere da' peccati è tanto chiaramente fondata nelle parole del Vangelo, che ripeterle è attestarla a evidenza: *Saranno rimessi i peccati a chi li rimetterete, e saranno ritenuti a chi li riterrete*[1]. Ma nessuno ha mai inteso che dall'assoluzione dipenda la salvezza, in maniera che non possa sperarla chi è impossibilitato a ricevere quest' insigne benefizio. Oltre che l'uomo può conservare per tutta la vita l'innocenza, non commettendo alcuna di quelle colpe che lo rendono nemico a Dio (e quantunque il mondo non li discerna, non sono cessati i giusti che

[1] *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt.* Ioan XX, 23.

ci passano senza partecipare alle sue opere), la Chiesa insegna, e tutti i cattolici credono, che la penitenza a cui manca l'assoluzione, ma non il desiderio di essa, nè la contrizione, è accetta a Dio. Dando ai ministri l'autorità d'assolvere, avrebb'Egli mai voluto rendere in certi casi impossibile il perdono? e i doni fatti alla Chiesa possono mai essere a scapito della sua onnipotenza e della sua misericordia? e perchè si degna impiegare la mano dell'uomo, la sua *ne sarà accorciata, sicchè Egli non possa salvare* [1] quelli che ha convertiti a sè?

Quando poi fosse nata questa falsa persuasione, essa non poteva certo venire dalla prima, nè dalla terza delle ragioni qui addotte. Non dal *potere attribuito al pentimento*, perchè questo potere renderebbe anzi meno necessaria l'assoluzione a un'anima già ritornata a Dio; non dal *potere attribuito all'indulgenze*, perchè, come già s'è dovuto parlarne, nessuno attribuì mai ad esse quello di salvare dalla dannazione eterna. Quanto alle cerimonie religiose, non ne parlo, non sapendo a quali precisamente si voglia qui alludere.

La Chiesa è tanto lontana dal sospettare che *il caso, e non la virtù, possa decidere della sorte eterna dell'anima del moribondo*, che non conosce nemmeno questa parola *caso* (*hasard*). Non ripete dal caso nè l'essere o no in istato di grazia, nè il morire in un momento piuttosto che in un altro. Se l'uomo virtuoso cade in peccato, non è effetto del caso, ma della sua volontà pervertita; se more in peccato, è un terribile e giusto giudizio.

La Chiesa non suppone che alcun peccato mortale sia compatibile con la conservazione della virtù: quindi se il giusto diventa peccatore, è appunto la virtù, cioè l'avere abbandonata la virtù, che decide della sorte dell'anima sua. *La giustizia del giusto non lo libererà, in qualunque giorno pecchi* [2].

Ma non s'intende il vero spirito della Chiesa, non si dà nemmeno, mi pare, un'idea giusta della natura dell'uomo, se si suppone che decada così facilmente dalla giustizia realmente acquistata; se si vuol credere che la conseguenza naturale *della vita più pura* sia una morte impenitente e la dannazione eterna. Certo, il giusto può cadere: la Chiesa glielo rammenta, perchè vegli e perchè sia umile, perchè tema e perchè speri, perchè è una verità. Se non potesse cadere, sarebbe questa una vita di prova? Se non potesse esser vinto, dove sarebbe il

[1] *Ecce non est abbreviata manus Domini, ut salvare nequeat.* Isai. LIX, 1.
[2] Ezech. loc. cit. (V. pag. 617)

combattimento? Se non avesse in tutti i momenti bisogno dell'aiuto divino, che? non dovrebbe più pregare. Ma la Chiesa vuol levare al giusto la presunzione, non la fiducia. Come! essa che non parla a' peccatori, che di conversione e di perdono, di penitenza e di consolazione, che rammemora loro i giorni felici che si passano nella casa del Padre, vorrebbe poi contristare gl' innocenti rappresentando il loro stato come uno stato senza fermezza e senza appoggio? La Chiesa, come già s'è dovuto osservare, non consiglia la speranza, ma la comanda. Dice a tutti d'*operar la salute con timore e tremore*[1]: ma dice anche che *Dio è fedele, e non permetterà che siano tentati oltre il loro potere*[2]; ma non cessa di ripetere ai giusti, che *chi ha principiata in loro l'opera bona, la perfezionerà fino al giorno di Cristo Gesù*[3].

Le decisioni della Chiesa, *che si cada in peccato mortale pronunziando certe parole profane che l'uso ha rese così comuni*, non sono qui citate, nè io le conosco: e bisognerebbe conoscerle per ragionarne. La Chiesa è tanto guardinga in queste distinzioni di peccati, il suo linguaggio è così gastigato, che importerebbe molto di vedere come abbia potuto discendere a questi particolari, e trattarli con l'autorità e con la dignità che le conviene. A ogni modo, il giusto della Chiesa, nutrito de' pensieri santi e generosi dell'altra vita, avvezzo a vincer gl'impeti sensuali d'ogni sorte, intento a regolare con la ragione e con la prudenza ogni suo atto, il giusto della Chiesa *ha la guardia alla bocca*[4]. Ne' tempi di calma e di silenzio delle passioni, fortifica l'animo contro la collera, contro il dolore; prega affine d'esser sempre tanto presente a sè stesso, che non ci sia sorpresa per lui; se cade, ne prende argomento d'umiltà, e di nova e più instante preghiera. Io non so chi possa insegnare che una di *quelle parole profane* distrugga il regno di Dio in un'anima; è però certo che, dove Dio regna, il linguaggio è puro e misurato, e che la Chiesa non vuole educar gli uomini nè a far ciò che un'*abitudine* qualunque abbia reso *comune*, nè a servirsi d'espressioni appassionate, senza sapienza, senza scopo e senza dignità.

Quanto poi al *ritorno momentaneo dell'uomo perverso alla virtù*, se n'è ragionato abbastanza, e forse troppo, nel Capitolo IX.

1 *Cum metu et tremore vestram salutem operamini.* Paul. ad Philip. II, 12.

2 *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis.* Paul. I, ad Corinth. X, 13.

3 *Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu.* Paul. ad Philip. I, 6.

4 *Pone, Domine, custodiam ori meo.* Ps. CXL, 3.

CAPITOLO XIII.

SUI PRECETTI DELLA CHIESA.

Ce ne fut pas tout: l'Église plaça ses commandements à côté de la grande table des vertu et des vices, dont la connoissance a été implantée dans notre cœur. Elle ne les appuya point par une sanction aussi redoutable que ceux de la Divinité, elle ne fit point dépendre le salut éternel de leur observation; et en même temps elle leur donna une puissance que ne purent jamais obtenir les lois de la morale. Le meurtrier, encore tout couvert du sang qu'il vient de verser, fait maigre avec dévotion, tout en méditant un nouvel assassinat... car plus chaque homme vicieux a été régulier à observer les commandemens de l'Église, plus il se sent dans son cœur dispensé de l'observation de cette morale céleste, à laquelle il faudroit sacrifier ses penchans dépravés... Pag. 419.

Esaminiamo brevemente le due asserzioni preliminari; quindi parleremo delle relazioni di questi precetti ecclesiastici [1] *con le leggi della morale.*

1.° La Chiesa pretende di non dare un precetto che non prescriva un' azione per sè virtuosa, che non sia un mezzo per purificare, elevare, santificare l'animo, per adempire insomma la legge divina. Se questo si nega, bisogna addurre i precetti o viziosi o indifferenti della Chiesa; se si concede, che cosa si può dire dell'aver essa *messi i suoi precetti a fianco della gran tavola de' vizi e delle virtù?* Che gli ha messi nell'ordine che conveniva.

Che poi *la cognizione della gran tavola delle virtù e de' vizi sia inserita ne' nostri cori*, è una questione incidente in questo luogo e, del rimanente, posta in termini non abbastanza chiari, come è per lo più di quelle che sono espresse per mezzo di metafore. Presa nel senso più ovvio, una tal proposizione parrebbe voler dire che l'uomo abbia dalla natura (qualunque ne sia il mezzo e il modo) una cognizione lucida, intera, inalterabile, di ciò che sia virtù e di ciò che sia vizio. Ammessa la qual cosa, ogni dottrina soprannaturale e rivelata, su questa materia, sarebbe superflua, e quindi falsa; e sarebbe quindi senza fondamento, come senza motivo, ogni precetto religioso: giacchè, avendo

[1] È evidente che l'illustre autore non ha inteso di parlare puramente di quelli che, in senso stretto, e nel linguaggio catechistico, si chiamano *Comandamenti della Chiesa*; ma del complesso delle pratiche o comandate, o approvate da essa; e in questo senso li prenderemo anche noi.

ogn' uomo nel cor. suo, quella *gran tavola*, a che pro, e con quale autorità, quelle medesime del Sinai? Ma una tale supposizione è apertamente rinnegata dal fatto, non meno che dalla rivelazione, come se n'è discorso a lungo in un capitolo antecedente. Se poi s' intende semplicemente, che ci sia nell' uomo, dotato com' è d' intelletto e di volontà, una potenza di discernere il bene e il male morale; potenza però non solo limitata di sua natura, ma (d'onde che ciò sia venuto) indebolita e guasta a segno, e di prender troppo spesso il male per bene, il bene per male, e d' attaccarsi al male, e rifuggire dal bene, anche conoscendoli, come il fatto pur troppo dimostra; e se si ammette insieme, che ci sia una religione istituita da Dio, appunto per dirigere e aiutar l' intelletto nel discernimento del bene e del male, e la volontà nella scelta; allora bisognerà dire che uno de' caratteri essenziali e indispensabili di questa religione dev'essere il promulgare dei comandamenti, e promulgarli con un' autorità soprannaturale, come la sua origine.

2.° E così ha fatto la Chiesa: ha muniti i suoi comandamenti della stessa sanzione che hanno i comandamenti di Dio, perchè è da Dio essa medesima; e facendo altrimenti, diffiderebbe dell' autorità conferitale da Colui che disse: *Chi non ascolta la Chiesa sia riguardato come un pagano e un pubblicano* [1]. E cosa sarebbero de' comandamenti senza sanzione? o qual altra sanzione si potrebbe dare a de'comandamenti che riguardano anche, anzi principalmente, la volontà? La Chiesa dunque fa dipendere, come s' è già detto altrove, la salvezza dall' osservanza de' suoi comandamenti, la trasgressione de' quali non può venire che da un core indocile e noncurante di quella vita, che è data a chi l'apprezza, a chi la sospira, a chi la cerca coi mezzi ordinati da Gesù Cristo [2]. Questa è la sua dottrina perpetua, tanto manifesta e universale, che ogni cattolico può darne testimonianza quando si sia.

Ma l' essenziale da esaminarsi è l' effetto attribuito a questi comandamenti, d' esser quasi un orribile supplimento alle leggi eterne della morale, una scusa per trasgredirle senza rimorso: questo è il punto di vista, e l' unico punto di vista dal quale sono osservati nel testo. Due cose sono qui da considerarsi: il fatto, e la dependenza di esso da' principi costitutivi della Chiesa.

1 *Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus, et publicanus.* Matth. XVIII, 17.

2 Non si dimentichi la distinzione tra le trasgressioni mortali e le veniali, la quale s'applica naturalmente a'comandamenti della Chiesa, come a quelli di Dio.

Il fatto è una parte importantissima di statistica morale. Ora ecco quali sono, al parer mio, le massime da aversi di mira, e le ricerche da farsi, per venire alla cognizione di esso.

La religione non comanda che cose sante: credo questo punto fuori di controversia. Quindi la vera e intera fedeltà alla religione è incombinabile con qualunque delitto; quindi l'uomo che vuol esser vizioso, non potendo conciliare le sue azioni con la religione quale è, tende ad abbandonarla o ad alterarla, tende all' irreligione o alla superstizione. Nel primo caso, la sua avversione ai precetti che non vuole osservare lo porta a desiderare che siano mere finzioni umane; e la rabbia d'averli violati cambia qualche volta il desiderio in persuasione.

Ma può anche cadere in un'altra specie d'accecamento. Sa che il delitto lo esclude dalla parte de' giusti; ma non può lasciar di credere alla promessa, e non ci vorrebbe rinunziare; si sforza di dimenticare che *chi ha violato un precetto ha violata tutta la legge* [1], e vorrebbe esser fedele in quelle parti che non gl'impongono il sacrifizio della sua più forte passione. Sa ancora che è un atto di dovere l'eseguire certi comandamenti; e eseguendoli si persuade confusamente di non essere affatto fuori dell'ordine, e di tenere ancora un piede nella strada della salvezza: gli pare di non essere affatto abbandonato da Dio, poichè fa alcuni atti che Dio gli comanda. E l'oscuramento della sua mente può qualche volta arrivare al segno (poichè a che non va l'intelletto soggiogato dalle passioni?) che quegli atti, quantunque scompagnati dall'amore della giustizia, gli paiano una specie d'espiazione; e prenda per un sentimento di religione quello che non è altro che un'illusione volontaria dell'empietà.

Ora, per decidere se tra i delinquenti di mestiere in Italia sia più frequente il disprezzo della religione, o questa superstizione, ognuno vede quali ricerche converrebbe aver fatte: visitare le prigioni, vedere se coloro che ci stanno per gravi delitti nutrono sentimenti di rispetto per la Chiesa, o se ne parlano con derisione, chiederne a quelli che, per ufizio, gli esaminano e gli osservano, chiedere ai parrochi (qualora non si volesse averli per sospetti di parzialità) se coloro che si sono abbandonati al mal vivere si distinguevano nell'osservanza de' precetti ecclesiastici; prendere insomma le più esatte informazioni. Le quali non essendo io in caso di prendere, non posso che esprimere un'opinione,

[1] *Quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Jac. II, 10.

quella che mi son fatta, per la tendenza che abbiamo tutti a formarci un giudizio generale sui fatti d'uno stesso genere, quantunque le notizie che ne abbiamo non siano, nè in quel numero, nè di quella certezza che si richiederebbe a dimostrarne la verità. Sono dunque di parere, che, tra quelli che corrono in Italia la deplorabile carriera del delitto, ci sia, a'nostri giorni, poca o nessuna superstizione, e molta noncuranza, o ignoranza di tutte le cose della religione. E non basta a farmi rinunziare a questa opinione, che l'illustre autore abbia manifestata l'opposta; perchè, per quanto peso abbia la sua autorità, una decisione sopra un complesso di fatti non si riceve se non con molte prove e con molti ragionamenti. So bene che molti stranieri fanno un'eccezione per l'Italia, adottando senza esame tutto ciò che le si possa attribuire, in fatto di superstizione; ma non sono persuaso della bontà di questo metodo. Non pretendo quindi di proporre agli altri la mia opinione, ma la sottopongo al giudizio di quelli che hanno potuto fare dell'osservazioni sufficienti su questo fatto.

Quantunque però qui non si tratti di difender l'Italia, ma la religione, non si può a meno di non protestar di passaggio contro l'interpretazione che potranno dare all'esempio addotto dall'autore quegli stranieri appunto che sono avvezzi a credere anche al di là del male che loro vien detto di questa povera Italia; e i quali, sentendo parlare d'assassini che mangiano di magro, potranno farsi subito l'idea, che l'Italia sia piena d'uomini che vivano così tra il sicario e il certosino. Se mai, per un caso strano, questo libricciolo capitasse alle mani d'alcuno di loro, vedano se è troppa pretensione il chiedere che si facciano dell'altre ricerche, prima di formarsi una tale idea d'una nazione.

Ma, per venire alla relazione di questi fatti co' principi della Chiesa, l'impressione che, per l'onore della verità e della religione, importa sopra tutto di distruggere, è quella che può nascere contro i precetti della Chiesa e contro il suo spirito, dal veder questi precetti presentati come in contrasto con le leggi della morale; dal veder messi insieme astinenza e assassinio, e (negli altri esempi, che ho creduto inutile di trascrivere), culto dell'immagini e libertinaggio, digiuno ecclesiastico e spergiuro, come se queste cose fossero in certo modo cause e effetti; dal veder supposta nel core dell'uomo vizioso quasi una progressione parallela di fedeltà ai precetti ecclesiastici, e di scelleratezza. No, non c'è alcuna connessione tra queste cose; sono idee e nomi repugnanti; non c'è lato per cui si tocchino, c'è tra di esse la distanza che separa il bene dal male. No, la Chiesa non ha mai proposti i suoi precetti in sostituzione delle leggi

della morale: non si potevano ideare precetti che fossero più conducenti alla vera, all'intera, all'eterna morale: credersi dispensato da essa, osservando esteriormente alcuni di que' precetti, non può essere nella mente del cristiano che una demenza irreligiosa; e una demenza di questo genere dev'essere sempre stata rara.

Perchè, altro è che degli uomini perversi, calpestando que' gravissimi comandamenti, da' quali dipende la conservazione del viver sociale, abbiano mantenuta una fedeltà esteriore a quelli che sono dati dalla Chiesa per facilitare l'adempimento d'ogni giustizia; altro è che questa fedeltà stessa gli abbia incoraggiti a calpestare i primi. Hanno osservata la parte più facile della legge; hanno commesse quelle sole colpe che non sapevano rifiutare alle loro inclinazioni corrotte; non hanno aggiunto il disprezzo d'alcuni precetti alla violazione degli altri, perchè questo disprezzo non aveva per loro un'attrattiva bastante da farli diventar rei anche in questo: ecco tutta la storia del loro animo. Che se c'è pure l'*uomo vizioso che si senta dispensato dalla morale, quanto più è regolare nell'osservare i comandamenti della Chiesa*, si trovi nelle massime e ne' precetti della Chiesa il fondamento di questo suo sistema, s'indichi in essi il punto donde s'è mosso per arrivare a un tale delirio; si dica quali istituzioni potrebbero esser atte a ritenere nell'ordine una mente e un core, quali si suppongono a quest'uomo. *L'assassino mangia di magro con divozione!* Ah! quanto è lontano questo sentimento, che riunisce il sacrifizio e l'amore, dal core dove è risoluta la morte d'un fratello! *Egli mangia di magro!* Ma quando la Chiesa gli ha detto: sii temperante, rinunzia in certi giorni a certi cibi, per vincere la bassa inclinazione della gola, per mortificare il tuo corpo, gli ha poi soggiunto: e con questo tu potrai uccidere? O perchè c'è chi vuol esser omicida, la Chiesa non comanderà a tutti d'essere astinenti? Non imporrà più delle penitenze, per timore d'incoraggire al peccato? Cosa importa che due comandamenti siano diversi, quando non si contradicono? È impossibile figurarsi una morale, una regola di vita, in cui non ci siano del-l'obbligazioni di vario genere e di diversa importanza: la morale perfetta sarà quella in cui tutte l'obbligazioni vengano da un principio, siano dirette a un solo fine, e questo sia santissimo: e tale appunto è la morale della Chiesa.

È egli poi da credersi che questo fine la Chiesa non l'ottenga mai? Nel testo che osserviamo non è accennata che una delle possibili relazioni de' comandamenti ecclesiastici con la morale; l'osservanza di questi combinata con la persistenza nel delitto. Un complesso di discipline

meditate, promulgate, venerate da una società come la Chiesa, non meriterebbe attenzione, se non per l'ubbidienza di qualche omicida, di qualche prostituta, di qualche spergiuro! I cattolici virtuosi non sono dunque osservatori de' comandamenti? O se lo sono, una tale osservanza non avrà alcun effetto sulla loro condotta? Nè l'astinenza così efficace a liberar l'animo dalle tendenze sensuali; nè il culto dell'immagini, che, per applicarlo alle cose celesti, si prevale della prepotenza stessa de' sensi, così forte per sè a sviarnelo; nè l'ubbidienza volontaria e dignitosa che, facendo preferire ciò che è prescritto a ciò che si sceglierebbe, avvezza mirabilmente l'uomo a comandare a sè stesso, non produrrebbero mai gli effetti avuti in mira dal legislatore, e così connaturali a tali cagioni! Non ci sarebbe cattolico *che fosse più fedele a quella morale celeste alla quale si devono sacrificare l'inclinazioni corrotte, quanto più è regolare nell'osservare i comandamenti della Chiesa!* Ma il mondo stesso attesta che ce ne sono, se non altro col ridersi de' loro scrupoli; il mondo che li compatisce ugualmente per il timore che hanno di far danno a qualcheduno con un fatto o con una parola, di mancare a un piccolo dovere di carità, come per quello di far uso d'un cibo proibito.

Levate i comandamenti della Chiesa; avrete meno delitti? No, ma avrete meno sentimenti religiosi, meno opere independenti da impulsi e da fini temporali, e dirette all'ordine di perfezionamento per cui l'uomo è creato, a quell'ordine che avrà il suo compimento nell'altra vita, e verso il quale ognuno è tenuto d'avanzarsi nella presente. La storia è piena di scellerati ch'erano ben lontani dall'osservare questi comandamenti, e dal praticare alcun atto di pietà. Gli esempi che ci si trovano, d'una vita mescolata d'azioni perverse e d'atti di religione mossi da un sentimento qualunque, e non da fini umani, hanno una celebrità particolare. E con ragione; perchè l'unione di cose tanto contrarie, come perversità e pratiche cristiane, la durata d'un certo rispetto a quella religione, che non comanda se non il bene, in un core che sceglie di fare il male, è sempre una contradizione notabile, un tristo fenomeno di natura umana. Luigi XI onorava superstiziosamente, come dice il Bossuet[1], un'immagine della Madonna: chi non lo sa? Ma se Luigi XI, come per furore di dominare, violò tante leggi divine e ecclesiastiche, d'umanità, di giustizia e di bona fede, fosse anche diventato trasgressore di tutte le leggi puramente ecclesiastiche, è da credere che sarebbe

1 *Abrégé de l'Histoire de France.* Liv. XII. Année 1472.

diventato migliore per questo? Avrebbe perduto un incoraggimento al male, o non forse un ultimo ritegno? Non avrebbe con ciò forse votato il suo core d'ogni sentimento di pietà, d'ordine, di suggezione, di fratellanza? Alcuni storici asseriscono che facesse avvelenare il duca di Guienne suo fratello; e si racconta che sia stato sentito chiederne perdono a quell'immagine. La qual cosa non proverebbe altro, se non che la vista d'un' immagine sacra risvegliava in lui il rimorso; ch' egli si trovava in quel momento trasportato alla contemplazione d'un ordine di cose, in cui l'ambizione, la ragione di stato, la sicurezza, l'offese ricevute, non scusano i delitti; che davanti all'immagine di quella Vergine, il di cui nome desta i sentimenti più teneri e più nobili, sentiva cos'è un fratricidio.

Se c'è, tra cento, qualche omicida che mangi di magro, ebbene è un uomo che spera ancora nella misericordia; avrà qualche misericordia nel core. È un resto di terrore de' giudizi di Dio, è un lato accessibile al pentimento, una rimembranza di virtù e di cristianesimo. Lo sciagurato pensa qualche volta, che c'è un Dio di ricompense e di gastighi: se risparmia un supplichevole, se fa volontariamente qualche tregua a' suoi delitti, e soprattutto se un giorno ritorna alla virtù, è a questo pensiero che si dovrà attribuirlo.

Dobbiamo qui prevenire un' obiezione. La superstizione che fa confidare nell'adempimento di certi precetti, o nell'uso di certe pratiche pie, come supplimento ad altri doveri essenziali, è un argomento frequentissimo di lagnanza e di rimprovero nell'istruzioni de' pastori cattolici: il male, si dirà, esiste dunque, e è molto comune.

Per sentire la gran differenza che passa tra il male che questi combattono, e quello di cui s'è parlato finora, bisogna distinguere due gradi o, per dir meglio, due generi di bontà: quella di cui si contenta il mondo, e quella voluta dal Vangelo, e predicata da' suoi ministri. Il mondo, per il suo interesse e per la sua tranquillità, vuole degli uomini che s'astengano dai delitti (senza rinunziare ad approvar quelli che possano giovare ad alcuni), e esercitino virtù utili temporalmente agli altri: il Vangelo vuol questo e il core. *Ce ne sont pas les désordres évités qui font les chrétiens, ce sont les vertus de l'Évangile pratiquées; ce ne sont pas des mœurs irréprochables aux yeux des hommes, c'est l'esprit de Jésus-Christ crucifié* [1].

È contro la mancanza di questo spirito che declamano i preti cattolici,

[1] Massillon, *Sermon du jeudi de la II semaine de Carême. Le mauvais riche.*

e contro la persuasione che possa esser supplito da pratiche esterne di religione; che vivendo per il mondo, e non si curando o non ricordandosi del fine soprannaturale che deve animare l'azioni del cristiano, s'abbia ragione di credersi tale per il semplice adempimento di certi precetti, i quali non hanno valore che dal core. Ma quelli a cui sono rivolti questi rimproveri, son uomini de' quali il mondo non ha che dire; sono i migliori tra i suoi figli. E se la Chiesa non è contenta di loro, è perchè mira a un ordine di santità che il mondo non conosce; è perchè, non avendo altro interesse che la salute degli uomini, vuole le virtù che perfezionano chi le esercita, e non solamente quelle che sono utili a chi le predica. Non basta alla Chiesa che gli uomini non s'uccidano tra di loro; vuole che abbiano un core fraterno l'uno per l'altro, vuole che s'amino in Gesù Cristo: davanti ad essa nulla può supplire a questo sentimento; ogni atto di culto che venga da un core privo di carità, è, a' suoi occhi, superstizioso e menzognero. Ma la superstizione che concilia l'omicidio e lo spergiuro con l'ubbidienza a'precetti, è una mostruosità che, ardirei dire, non ha bisogno d'esser combattuta.

Che se pure se ne incontrasse qualche esempio, quali riflessioni utili ci si potrebbero far sopra? qual sentimento dovrebbero ispirare i precetti della Chiesa, quand'anche li vedessimo scrupolosamente osservati dall'uomo più-reo? Si può indicarlo con piena fiducia, perchè c'è stato insegnato da chi non può errare. *Guai a voi, Scribi e Farisei ipocriti, che pagate la decima della menta e dell'aneto e del cumino, e avete trascurato il più essenziale della legge, la giustizia, e la misericordia, e la fede.* Così rimproverava il Figliuolo di Dio: e qual contrasto tra l'importanza de'precetti disprezzati e degli eseguiti! Ma si veda qual è l'insegnamento che dà a quegl'ingannati. Non mostra di disprezzare il piccolo comandamento (anzi lo scrupolo minuto nell'adempimento di esso)[1], quantunque lo metta a confronto di ciò che la legge ha di più grave: anzi, perchè la considerazione della giustizia, della misericordia e della fede non faccia concepire noncuranza per quello; perchè si veda che il male sta nella trasgressione e non nell'ubbidienza, che tutto ciò che è comandato è sacro, che tutto ciò che è pio è utile, aggiunge: *Queste cose bisognava fare, senza ometter quelle*[2].

1 « La legge non ordinava di pagar la decima dell'erbe più minute. » Mons. Martini, in nota al passo citato.

2 *Væ vobis, Scribæ et Pharisæi hypocritæ, qui decimatis mentham et anethum et cyminum, et reliquistis quæ graviora sunt legis, judicium, et misericordiam, et fidem: hæc oportuit facere, et illa non omittere.* Matth. XXIII, 23.

CAPITOLO XIV.

DELLA MALDICENZA.

La morale proprement dite n'a cependant jamais cessé d'être l'objet des prédications de l'Église; mais l'intérêt sacerdotal a corrompu dans l'Italie moderne tout ce qu'il a touché. La bienveillance mutuelle est le fondement des vertus sociales; le casuiste, la réduisant en précepte, a déclaré qu'on péchoit en disant du mal de son prochain; il a empêché chacun d'exprimer le juste jugement qui doit discerner la vertu du vice; il a imposé silence aux accens de la vérité; mais en accoutumant ainsi à ce que les mots n'exprimassent point la pensée, il n'a fait que redoubler la secrète défiance de chaque homme à l'égard de tous les autres. Pag. 419-420.

La dottrina che proibisce di dir male del prossimo, è tanto manifestamente della Chiesa, che, in questo, i casisti che l'hanno professata, possono francamente chiamarla mallevadrice. Che se alla Chiesa si domandano le ragioni che l'hanno determinata a farne un precetto, risponderà che non l'ha fatto, ma l'ha ricevuto; che, oltre all'esser consentaneo a tutta la dottrina evangelica, questo precetto è intimato espressamente e spesso ne'due Testamenti. Eccone, per brevità, una sola prova: *Non v'ingannate... i maledici non possederanno il regno di Dio* [1].

Ma questa sentenza ha ella bisogno d'esser giustificata? E chi vorrebbe sostener la contraria?

Un carico le vien fatto qui; ed è che *impedisce a ciascheduno d'esprimere il giusto giudizio che deve discernere la virtù dal vizio; impone silenzio alla verità, e accresce la diffidenza tra gli uomini.* Ma l'illustre autore non vorrà certo che si consideri da un lato solo una questione complessa e multiforme. Quand'anche un precetto fosse d'ostacolo a qualche bene, è giusto di pesare tutti i suoi effetti, e di mettere in bilancia il male che previene: perchè sarebbe troppo singolare che una proibizione, la quale ha per oggetto di portar gli uomini a risparmiarsi l'uno con l'altro, non fosse d'impedimento che a cose utili.

L'amore della verità, il desiderio di fare un giusto discernimento tra la virtù e il vizio, sono forse il motivo principale e comune che determina a dir male del prossimo? E l'effetto ordinario ne è forse di mettere la verità in chiaro, la virtù in onore, e il vizio in abbominazione?

[1] *Nolite errare.... neque maledici..... regnum Dei non possidebunt.* I Corinth. VI, 9, 10.

Un semplice sguardo alla società ci convince subito del contrario, facendoci vedere i veri motivi, i veri caratteri e gli effetti comuni della maldicenza.

Perchè, ne'discorsi oziosi degli uomini, dove la vanità di ciascheduno, che vorrebbe occupare gli altri di sè, trova un ostacolo nella vanità degli altri che tendono allo stesso fine; dove si combatte destramente, e qualche volta a forza aperta, per conquistare quell'attenzione che si vorrebbe così di rado accordare; perchè riesce tanto facilmente a conciliarsela colui che, con le prime parole, annunzia che dirà male del prossimo? se non perchè tante passioni se ne promettono un tristo sollievo? E quali passioni! È l'orgoglio, che tacitamente ci fa supporre la nostra superiorità nell'abbassamento degli altri, che ci consola de' nostri difetti col pensiero che altri n'abbiano de'simili o de'peggiori. Miserabile traviamento dell'uomo! Bramoso di perfezione, trascura gli aiuti che la religione gli offre a progredire verso la perfezione assoluta, per la quale è creato, e s'agita dietro una perfezione comparativa; anela, non a esser ottimo, ma a esser primo; vuol paragonarsi, e non divenire. È l'invidía, inseparabile dall'orgoglio, l'invidia che si rallegra del male come la carità del bene, l'invidia che respira più liberamente quando una bella riputazione sia macchiata, quando si provi che c'è qualche virtù o qualche talento di meno. È l'odio, che ci rende tanto facili sulle prove del male: è l'interesse che fa odiare i concorrenti d'ogni genere. Tali e simili sono le passioni per le quali è così comune il dire e l'ascoltare il male: quelle passioni che spiegano in parte il brutto diletto che l'uomo prova nel ridere dell' uomo e nel condannarlo, e la logica indulgente e facile sulle prove del male, mentre spesso s'istituisce un giudizio così severo prima di credere una bona azione, o l'intenzione retta e pura d'una bona azione. Non c'è da maravigliarsi che la religione non sappia che fare di queste passioni, e di ciò che le mette in opera: materiali fradici e repugnanti a ogni connessione, come entrerebbero nell'edifizio d'amore e d'umiltà, di culto e di ragione, ch'essa vuol innalzare nel core di tutti gli uomini?

C'è nella maldicenza un carattere di viltà che la rende simile a una delazione segreta, e fa risaltare anche da questa parte la sua opposizione con lo spirito del Vangelo, che è tutto franchezza e dignità, che abbomina tutte le strade coperte, per le quali si nuoce senza esporsi; e che, ne'contrasti che si devono pur troppo avere con gli uomini per la difesa della giustizia, comanda per lo più una condotta che suppone coraggio. Il censurare gli assenti è le più volte senza pericolo di chi lo fa; sono colpi dati a chi non si può difendere; è non di rado un'

adulazione, tanto più ignobile quanto più ingegnosa, verso chi ascolta. *Non parlerai male d'un sordo*[1], è una delle pietose e profonde prescrizioni mosaiche: e i moralisti cattolici che l'applicarono anche all'assente, hanno fatto vedere che entravano nel vero spirito d'una religione, la quale vuole che quando uno è costretto a opporsi, lo faccia conservando la carità, e fuggendo ogni bassa discortesia.

La maldicenza, si dice da molti, è una specie di censura che serve a tenere gli uomini nel dovere. Sì, come un tribunale composto di giudici interessati contro l'accusato, dove l'accusato non fosse nè confrontato, nè sentito, dove chi volesse prendere le sue difese fosse per lo più scoraggito e deriso, dove per lo più tutte le prove a carico fossero fatte bone; come un tal tribunale sarebbe adattato a diminuire i delitti. È una verità troppo facile a osservarsi, che si presta fede alle maldicenze sopra argomenti che, se s'avesse un interesse d'esaminarne il valore, non basterebbero a produrre nemmeno una piccola probabilità.

La maldicenza rende peggiore chi parla e chi ascolta, e per lo più anche chi n'è l'oggetto. Quando colpisce un innocente (e per quanto sia grande il numero de' falli, quello dell'accuse ingiuste è superiore di molto), qual tentazione non è questa per lui! Forse, percorrendo a stento la strada erta della probità, si proponeva per fine l'approvazione degli uomini, era pieno di quell'opinione, tanto volgare quanto falsa, che la virtù è sempre conosciuta e apprezzata: vedendola sconosciuta in sè, principia a credere che sia un nome vano; l'animo suo, nutrito dell'idee ilari e tranquille d'applauso e di concordia, principia a gustare l'amarezza dell'odio; allora l'instabile fondamento sul quale era stabilita la sua virtù, cede facilmente: felice lui, se questo in vece gli fa pensare che la lode degli uomini non è nè una mercede sicura, nè la mercede. Ah! se la diffidenza regna tra gli uomini, la facilità del dir male ne è una delle principali cagioni. Colui che ha visto un uomo stringer la mano a un altro, col sorriso dell'amicizia sulle labbra, e che lo sente poi farne strazio dietro le spalle, come non sarà portato a sospettare che in ogni espressione di stima e d'affetto, possa esser nascosta un'insidia? La fiducia crescerebbe al contrario, e con essa la benevolenza e la pace, se la detrazione fosse proscritta: ognuno che, abbracciando un uomo, potesse star sicuro di non esser l'oggetto della sua censura e della sua derisione, lo farebbe naturalmente con un più puro e più libero senso di carità.

Si crede da molti, che la repugnanza a supporre il male nasca da

[1] *Non maledices surdo.* Levit. XIX, 14.

eccessiva semplicità o da inesperienza; come se ci volesse una gran perspicacia a supporre che ogn'uomo, in ogni caso, scelga il partito più tristo. E, in vece, la disposizione a giudicare con indulgenza, a pesare l'accuse precipitate, e a compatire i falli reali, richiede l'abitudine della riflessione sui motivi complicatissimi che determinano a operare, sulla natura dell'uomo e sulla sua debolezza.

Quello a cui vien riferita la mormorazione fatta contro di lui (e i rapportatori sono la discendenza naturale de' maledici), ci vede spesso un'ingiustizia che lui solo può conoscere, ma della quale tutti possono, e quindi tutti devono, riconoscere il pericolo. Ha operato in circostanze delle quali lui solo abbraccia il complesso: il censore non se n'è fatto carico, ha giudicato nudamente un fatto con delle regole di cui non può giustamente misurare l'applicazione; forse biasima un uomo, solamente perchè non ha fatto ciò che farebbe lui, forse perchè non ha le sue stesse passioni. E quand'anche il censurato sia costretto a confessare a sè stesso che la maldicenza è affatto esente da calunnia, non ne è portato per lo più al ravvedimento, ma allo sdegno; non pensa a riformarsi, ma si volge a esaminare la condotta del suo detrattore, a cercare in quella un lato debole e aperto alla recriminazione: l'imparzialità è rara in tutti, ma più negli offesi. Così si stabilisce una miserabile guerra, una continua faccenda nell'esaminare e propalare i difetti altrui, che accresce la noncuranza de' propri.

Quando poi gl'interessi ci mettono a fronte l'uno dell'altro, qual maraviglia che l'ire e le percosse siano così pronte, che ci facciamo tanto male a vicenda? L'averne tanto pensato e tanto detto, ci ha preparati a ciò; siamo avvezzi a non perdonarci nel discorso, a godere dell'abbassamento altrui, a straziare quegli stessi coi quali non abbiamo contrasti; trattiamo gli sconosciuti come nemici: come mai ci troveremo tutt'a un tratto disposti alla carità e ai riguardi ne' momenti appunto che la cosa è più difficile, e richiede un animo che ci sia esercitato di lunga mano? Perciò la Chiesa, che vuol fratellanza, vuole anche uomini che non pensino il male, che ne gemano quando lo vedono, che parlino degli assenti con quella delicata attenzione che l'amor proprio ci fa ordinariamente usare verso i presenti. Per regolare l'azioni, frena le parole, e, per regolar queste, mette la guardia al core.

Si separano spesso, e si condannano due specie di prescrizioni religiose, che si dovrebbero in vece mettere insieme e ammirare. Della prima specie è la preghiera continua, la custodia de' sensi, il combattimento perpetuo contro ogni attacco eccessivo alle cose mortali, il

riferir tutto a Dio, la vigilanza sul primo manifestarsi d'ogni sentimento disordinato, e altre tali. Di queste si dice che sono miserie, vincoli che restringono l'animo senza produrre alcun effetto importante, pratiche claustrali. Della seconda specie sono le prescrizioni dure, ma giuste e inappellabili, che in certi casi richiedono de' sacrifizi ai quali il senso repugna, de' sacrifizi che chiamiamo eroici, per dispensarci dall'esaminare se non siano doverosi. E a queste s'oppone, che bisogna prendere gli uomini come sono, e non pretendere cose perfette da una natura debole. Ma la religione, appunto perchè conosce la debolezza di questa natura che vuol raddirizzare, la munisce di soccorsi e di forza; appunto perchè il combattimento è terribile, vuole che l'uomo ci si prepari in tutta la vita; appunto perchè abbiamo un animo che una forte impressione basta a turbare, che l'importanza e l'urgenza d'una scelta confondono di più, mentre gli rendono più necessaria la calma; appunto perchè l'abitudine esercita una specie di dominio sopra di noi, la religione impiega tutti i nostri momenti ad abituarci alla signoria di noi stessi, al predominio della ragione sulle passioni, alla serenità della mente. La religione è stata, fino ne' suoi primi tempi, e da' suoi primi apostoli, paragonata a una milizia. Applicando questa similitudine, si può dire che chi non vede o non sa apprezzare l'unità delle sue massime e delle sue discipline, fa come chi trovasse strano che i soldati s'addestrino ai movimenti della guerra, e ne sopportino le fatiche e le privazioni, quando non ci sono nemici.

Le filosofie puramente umane, richiedendo molto meno, sono molto più esigenti: non fanno nulla per educar l'animo al bene difficile, prescrivono solo azioni staccate, vogliono spesso il fine senza i mezzi: trattano gli uomini come reclute, alle quali non si parlasse che di pace e di divertimenti, e che si conducessero alla sprovvista contro de' nemici terribili. Ma il combattimento non si schiva col non pensarci: vengono i momenti del contrasto tra il dovere e l'utile, tra l'abitudine e la regola; e l'uomo si trova a fronte una potente inclinazione da vincere, non avendo mai imparato a vincere le più fiacche. Sarà forse stato avvezzo a reprimerle per motivi d'interesse, per una prudenza mondana; ma ora l'interesse è appunto quello che lo mette alle prese con la coscienza. Gli è stata dipinta la strada della giustizia come piana e sparsa di fiori; gli è stato detto che non si trattava se non di scegliere tra i piaceri, e ora si trova tra il piacere e la giustizia, tra un gran dolore e una grand'iniquità. La religione, che ha reso il suo allievo forte contro i sensi, e guardingo contro le sorprese, la religione, che gli

ha insegnato a chieder sempre de'soccorsi che non sono mai negati, gl'impone ora un grand'obbligo, ma l'ha messo in caso d'adempirlo; e avergli chiesto un gran sacrifizio, sarà un dono di più che gli avrà fatto. La religione, chiedendo all'uomo cose più perfette, chiede cose più facili; vuole che arrivi a una grand'altezza, ma gli ha fatta la scala, ma l'ha condotto per mano: le filosofie umane, contentandosi che tocchi un punto molto meno elevato, pretendono spesso di più; pretendono un salto che non è della forza dell'uomo.

Credo di dover dichiarare che sono lontano dal pensare che l'illustre autore non veda gl'inconvenienti della maldicenza, e voglia quasi farne l'apologia; ma ho dovuto mostrare che è eminentemente evangelico e morale l'insegnamento della Chiesa, che *dir male del prossimo è peccato.*

Ma *il giusto giudizio che deve discernere la virtù dal vizio*, vuol forse impedirlo? No, certamente: vuol impedire le superbe, leggiere, ingiuste, inutili accuse, il giudizio dell'intenzioni, nelle quali Dio solo vede anche ciò che è sentito confusamente nel core stesso dove si formano; ma il testimonio dell'azioni, vuol regolarlo, non levarlo di mezzo; lo comanda anzi quasi in tutti i casi in cui non lo condanna, cioè quando non ci porti a darlo la voglia di deprimere o di disonorare, ma dovere d'ufizio o di carità; quando si tratti di preservare il prossimo dall'insidie de' maligni; quando insomma sia richiesto da giustizia e da utilità. Certo, in questi casi, è necessaria tutta la prudenza cristiana, ma la religione c'insegna i mezzi d'ottenerla. Con essa l'uomo può governarsi nelle difficili circostanze, nelle quali e il parlare e il tacere hanno qualche apparenza di male; in cui si deve opporsi a un maligno, e nello stesso tempo potersi render testimonianza di non esserci condotti da malignità. Il gemito dell'ipocrita che sparla di colui che odia, le proteste che fa d'essere addolorato de' difetti dell'uomo che denigra, di parlar per dovere, sono un doppio omaggio e alla condotta e a' sentimenti che la religione prescrive.

La Chiesa è tanto aliena dall'imporre silenzio *alla voce della verità*, quando sia mossa dalla carità; è tanto aliena dal trascurare alcun mezzo per cui gli uomini possano migliorarsi a vicenda, che condanna i rispetti umani. E quest'espressione medesima è sua; è una di quelle che il mondo non avrebbe sapute trovare, perchè intende e accenna un obbligo e un motivo soprannaturale di non tacer la verità in certi casi. Così ha prevenuto l'animo debole contro il terrore che la forza, che la moltitudine, che la derisione, che il possesso delle dottrine mondane, gli sogliono incutere; così ha resa libera la parola in bocca all'uomo retto. Essa ha anche comandata la correzione fraterna: mirabile tempra di

parole, in cui, all'idea di correzione, che urta tanto il senso, è unita immediatamente l'idea di fraternità, che rammenta i fini d'amore, e la comune debolezza, e la disposizione a ricever la correzione in chi la fa agli altri. La Chiesa non impedisce alcuno de' vantaggi che possono venire dalla sincera e spassionata espressione della verità, e dal fondato e giusto discernimento tra la virtù e il vizio.

Mi si permetta di collocar qui una riflessione che è sottintesa in molti luoghi di questo scritto, e che sarà espressamente riprodotta e svolta in qualche altro. Ogni qual volta si crede trovare nella religione un ostacolo a qualche sentimento o a qualche azione o a qualche istituzione giusta e utile, generosa e tendente al miglioramento sociale, si troverà, esaminando bene, o che l'ostacolo non esiste, e la sua apparenza era nata dal non avere abbastanza osservata la religione; o che quella cosa non ha i caratteri e i fini ch'era parso alla prima. Oltre l'illusioni che possono venire dalla debolezza del nostro intendimento, c'è una continua tentazione d'ipocrisia, dirò così, verso noi medesimi, dalla quale non sono esenti gli animi più puri e desiderosi del bene; d'un' ipocrisia che associa subito l'idea d'un bene maggiore, l'idea d'un' inclinazione generosa ai desidèri delle passioni predominanti: dimanierachè ognuno, chiamando a esame sè stesso, non può qualche volta esser certo dell'assoluta rettitudine de' fini che lo movono; non può discernere che parte ci abbia, o l'orgoglio o la prevenzione. Se allora condanniamo le regole della morale perchè ci paiono più corte de' nostri ritrovati, serviamo a de' sentimenti riprovevoli che non confessiamo nemmeno a noi stessi, o che forse combattiamo in noi; ma che non s'estinguono interamente in questa vita.

S'osservi finalmente che, se l'aumento della diffidenza fosse un effetto della proibizione di parlar male, siccome questa proibizione è intimata in tutto il mondo cattolico [1], così ne verrebbe, o che la diffidenza n'è accresciuta pertutto, o che in Italia i precetti sono più osservati che altrove: la qual cosa sarebbe in vece un indizio d'un migliore stato morale. Io non so se noi Italiani siamo più diffidenti degli altri Europei; so che ci lamentiamo di non esserlo abbastanza; so che (come, del resto, tutte l'altre nazioni) diciamo in vece di peccare di troppa credulità e bona fede. Se però la diffidenza fosse universale tra di noi, mi pare che converrebbe darne la colpa a tutt'altro che al non mormorare; giacchè siamo lontani dall'aver perduta quest'abitudine.

[1] V. per un esempio il sermone di Massillon sulla maldicenza: è quello del lunedì della IV settimana.

CAPITOLO XV.

SUI MOTIVI DELL' ELEMOSINA.

La charité est la vertu par excellence de l'Évangile; mais le casuiste a enseigné à donner au pauvre pour le bien de sa propre âme, et non pour soulager son semblable... Pag. 420.

Dare al povero per il bene dell'anima propria, non è suggerimento di casisti, ma insegnamento della Chiesa.

Escludere dall'elemosina il fine di sollevare il prossimo, è un raffinamento anti-cristiano, il quale non so se sia mai stato dottrinalmente insegnato da alcuno: ma credo che non ce ne sia vestigio in Italia.

Per ciò che riguarda il proporsi, in quella come in ogn'altra opera, il bene dell'anima propria, la Chiesa non fa altro che insegnare ciò che ha imparato dal suo Fondatore. E non c'è forse nel Vangelo verun altro precetto, al quale vada così spesso unita la promessa della ricompensa. Nel Vangelo, l'elemosina è un tesoro che uno s'ammassa nel cielo: è un amico che ci deve introdurre ne' padiglioni eterni; nel Vangelo, il regno è promesso ai benedetti del Padre, i quali avranno satollati, vestiti, ricoverati, visitati coloro, che il Re, nel giorno della manifestazione gloriosa, non sdegnerà di chiamare suoi fratelli [1], memore d'avere avute comuni con loro le privazioni e i patimenti, d'esser passato, anche lui, come uno sconosciuto, davanti agli sguardi distratti de' fortunati del mondo. Tutta la Scrittura parla così: *Non avrà bene chi non fa elemosina* [2]. Che più? le parole stesse che qui si danno come un insegnamento di casisti, sono quelle della Scrittura: *Il misericordioso fa del bene all'anima sua* [3].

1 *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlo.* Matth. XIX, 21.

Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula. Luc. XVI, 9.

Tunc dicet Rex his qui a dextris eius erunt: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi: esurivi enim, et dedistis mihi manducare; sitivi, et dedistis mihi bibere; hospes eram, et collegistis me; nudus, et cooperuistis me; infirmus, et visitastis me; in carcere eram, et venistis ad me.... quamdiu fecistis uni ex fratribus meis minimis, mihi fecistis. Matth. XXV, 34 et seq.

2 *Non est enim ei bene qui assiduus est in malis, et eleemosynas non danti.* Eccli. XII, 3.

3 *Benefacit animæ suæ vir misericors.* Prov. XI, 17.

Questo motivo va unito a tutti i comandamenti: la sanzione religiosa non si fonda che su di esso.

Dopo di ciò, non c'è bisogno certamente di giustificare, su questo punto, la dottrina della Chiesa. Non sarà però fuori di proposito l'osservare come una tale dottrina sia superiore bensì, ma insieme consentanea alla ragione, e quanto sia opposto ad essa il supporre che il motivo d'una ricompensa, di qualunque genere sia, possa, per sè, detrarre alla perfezione e al merito dell'azioni virtuose. Illusione, nella quale sono caduti anche degl'ingegni tutt'altro che volgari; e dalla quale, se è lecito il dirlo, è venuto il rimprovero fatto dall'illustre autore all'insegnamento cattolico sui motivi dell'elemosina.

La virtù, si dice, è tanto più pura, più nobile, più perfetta, quanto più è disinteressata. Sentenza verissima, quando alla parola « disinteresse » s'applichi un concetto giusto e preciso. Per disinteresse s'intende in astratto, e un poco in confuso, la disposizione a rinunziare a delle utilità. E cos'è che fa riguardare come bella questa disposizione, e come ignobile, o meno nobile, la disposizione contraria? In primo luogo, l'essere, in molti casi, un'utilità d'un uomo opposta a un'utilità d'un altro, o d'altri; dimanierachè il rinunziare a quella sia posporre un godimento privato alla benevolenza; sentimento più nobile, per consenso universale; anzi il solo de' due, al quale s'attribuisca questa qualità. L'altra cagione è il consenso divenuto comune dopo il Cristianesimo (quantunque più o meno avvertito e ragionato), che tutte l'utilità nelle quali è unicamente contemplato il godimento di chi le acquista, sono d'un prezzo inferiore a quello della virtù: donde viene che il non proporsi alcuna di esse, o in altri termini alcuna ricompensa, come motivo, nemmeno accessorio, d'un'azione virtuosa, è avere una giusta stima della virtù, e riconoscere col fatto, che essa è un motivo sufficiente, anzi soprabbondante, di qualunque azione. Ragioni vere, ma che non sono intrinseche all'idea stessa di ricompensa; e non si possono quindi applicare a ogni genere di ricompensa, se non per uno di que' sofismi che scappano così facilmente nelle conclusioni precipitate. Considerata in astratto, l'idea di ricompensa non è altro che quella d'un bene dato al merito, cioè l'idea d'una cosa, non solo bona e giusta, ma la sola bona e giusta: nel caso, s'intende, d'un vero merito e e d'una vera ricompensa. Si supponga quindi una ricompensa, contro la quale non militi nè l'una nè l'altra di quelle due ragioni; e il proporsela per motivo non potrà levar nulla alla nobiltà dell'azioni e de' sentimenti; il non proporsela (senza cercare ora come

deva qualificarsi), non potrà meritare l'onorevole qualificazione di disinteresse.

Di questo genere appunto, anzi l'unica di questo genere, è la ricompensa di cui si tratta. Essendo infinita, non può essere da verun uomo ceduta a verun altro, come il goderla non può mai essere a scapito di verun altro. E non può nemmeno essere inferiore in dignità alla virtù, poichè non è altro che il più perfetto esercizio della virtù medesima.

Infatti, cosa intende il cristiano per *il bene dell'anima sua?* Riguardo all'altra vita, intende una felicità di perfezione, un riposo che consisterà nell'essere assolutamente nell'ordine, nell'amar Dio pienamente, nel non avere altra volontà che la sua, nell'esser privo d'ogni dolore, perchè privo d'ogni inclinazione al male. *Beati*, disse la Sapienza incarnata, *quelli che hanno fame e sete della giustizia; perchè saranno satollati*[1]: che è quanto dire: saranno eternamente giustissimi.

E riguardo alla vita presente, il cristiano intende una felicità di perfezionamento, che consiste nell'avanzarsi verso quell'ordine. Felicità non intera, certamente; ma la maggiore, come la più nobile, che si possa godere in questa vita; felicità che nasce da quella stessa *fame* e *sete*, accompagnata dalla speranza che conforta, e dalla carità che fa pregustare. Così *la pietà è utile a tutto, avendo con sè la promessa della vita presente e della futura*[2].

Posto ciò, si dovrà dire che, in quelli a cui una tale ricompensa è stata annunziata, il non proporsela per motivo, non che aggiunger perfezione alla virtù, non può nascere che dal disprezzo di questa perfezione medesima, essendo essa inseparabile dalla ricompensa medesima, cioè dal gaudio celeste; il quale, per ripeter la cosa con parole e più autorevoli e migliori delle mie, *non è altro che il colmo, la soprabbondanza, la perfezione dell'amor di Dio*[3], val a dire della virtù che sovrasta a tutte, e le comprende tutte.

1 Per questa ragione, si chiamano spesso indifferentemente, santi, o beati, quelli che possiedono la vita eterna.

2 *Pietas autem ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, et futuræ.* I Tim. IV, 8.

3 *Non pas même sur les joies du Paradis, quoique ces joies du Paradis ne soient autre chose que le comble, la surabondance, la perfection de l'amour de Dieu!* Bossuet, Instruction sur les états d'oraison, III, 6; dove confuta la strana proposizione, che un'anima arrivata, nella vita presente, a un certo grado di perfezione, *est dans une si entière désappropriation, qu'elle ne sauroit plus arrêter un seul désir sur quoi que ce soit.*

Che, tra i Gentili, i quali non avevano cognizione di questo Bene, ma solo de' beni temporali, alcuni abbiano pensato che ogni ricompensa sia indegna della virtù, non c'è da maravigliarsene. È piuttosto una cosa degna d'osservazione, che, col solo lume naturale, siano arrivati a vedere la verità, sulla quale formarono questo loro errore. Nel confuso, tronco e, dirò così, acefalo concetto che avevano della virtù, videro, dico, una relazione speciale di questa con l'infinito; e ne dedussero che nessun bene finito poteva esser per essa materia di compensazione. E, dopo averla spogliata così d'ogni premio, dovendo però riconoscere che premio e virtù sono idee correlative, e che ciò che forma questa relazione tra di loro è l'idea di giustizia, troncarono il nodo col dire che la virtù è premio a sè stessa. Parole più vere del pensiero che esprimevano; perchè, nella loro generalità, comprendono il concetto intero, e di virtù e di premio, che non era nella mente di chi le metteva insieme; cioè il concetto di quella virtù e di quel premio, che non si realizzano se non nell'altra vita, e per il possesso di Dio. Potrebbe bensì parer più strano, che, anche nella luce del Vangelo, alcuni abbiano potuto immaginarsi una maggior perfezione della virtù, e della virtù cristiana, nell'escludere da' suoi motivi ogni ricompensa. Ma l'ingegno umano può abusare delle verità rivelate, come di quelle che conosce naturalmente. Essendo l'annegazione, e il disprezzo de' piaceri, il precetto continuo, e lo spirito del Vangelo, s'è potuto voler estendere quest'annegazione anche alla vita futura, applicando, con un accecamento volontario, le qualità de' beni che Gesù Cristo c'insegna a disprezzare, al bene proposto da Gesù Cristo medesimo. Una dottrina così opposta alla sua e, per necessità, alla retta ragione, fu, come doveva essere, condannata dalla Chiesa [1].

1 Tale fu, come è noto, la dottrina sulla quale disputarono il Fénélon e il Bossuet. Il nome de' due gran contendenti ha attirata spesso l'attenzione de' loro posteri su questa controversia; e i giudizi che se ne fecero, sono molti e vari: il meno sensato di questi mi pare quello che la dichiara una questione frivola.

Questa è l'idea che ne volle dare il Voltaire (Siècle de Louis XIV. Chap. XXXVIII, du Quiétisme). Certo, se ogni ricerca sulle ragioni di volere, e sui doveri, e sul modo di ridurre tutti i sentimenti dell'animo a un centro di verità, si riguarda come frivola, tale sarà anche questa, poichè è di quella categoria. Ma in quel caso, quale studio sarà importante all'uomo? I filosofi che vennero dopo il Voltaire continuarono a trattar questo punto di morale, benchè in altri termini, e lo considerarono come fondamentale (V. tra gli altri « Woldemar par Jacobi, trad. de l'allemand par Ch. Wanderbourg. » T. I, pag. 151 e seg.). Le controversie sulla relazione dell'interesse con la

La ragione dice e, per dir così, sente che il desiderio della felicità è naturale all'uomo; la religione, nella quale (non sarà mai ripetuto abbastanza) la ragione trova il suo compimento, insegna che il desiderio della felicità eterna, inseparabile dalla santità, è un dovere. All'amor di sè, che i sistemi di morale puramente umana si studiano, ora di combattere, ora di soddisfare, e sempre con mezzi insufficienti, la religione apre una strada verso l'infinito, nella quale può correre con l'illimitata sua forza, senza mai urtare il più piccolo dovere, senza offendere alcun nobile sentimento. Per questa strada, essa ha potuto condur l'uomo al massimo grado di vero disinteresse, e far che disprezzi i beni della terra, appunto *perchè mira alla ricompensa* [1]. Essa ha potuto farle rinunziare, non solo ai piaceri che sono direttamente dannosi agli altri, ma a molti ancora, che la morale del mondo, economa imprevidente, approva o permette. Perciò Gesù Cristo, dove appunto dà il motivo dell'elemosina, comanda non solo l'azione, ma il segreto; e levando la sanzione umana dell'amor della lode, ci sostituisce quella della vita futura. *Il tuo Padre, che vede nel segreto, te ne darà egli la ricompensa* [2]. Non vuol guarire l'avarizia con la vanità; non vuole che l'uomo si prenda nello stato presente le ricompense

morale, sull'amore della virtù per sè stessa, si riducono, nella parte essenziale, a quella del Quietismo; a decidere cioè, se il motivo della propria felicità deva entrare nelle determinazioni virtuose. Senonchè, nelle dispute su questa materia, chiamate a torto filosofiche, nelle quali non si contempla che la vita presente, la questione è necessariamente piantata in falso: poichè, o c'è supposto tacitamente che non ci sia un'altra vita, o, ammettendola, almeno come possibile, non se ne fa caso: due modi di ragionare, de' quali non si saprebbe dire qual sia il più anti-filosofico. Nella disputa teologica di cui s'è fatto cenno, l'errore aveva qualcosa di più strano, appunto perchè la questione era posta nella sua integrità. Quest'errore, confutato dal Bossuet con quella sua sapiente eloquenza, non tendeva niente meno che a mettere l'amor di Dio in opposizione con una legge necessaria dell'animo, qual è il desiderio della felicità, e a far posporre la perfezione possibile, e promessa, a una perfezione arbitraria e assurda. È inutile aggiungere che queste conseguenze erano ben lontane dall'intenzioni del Fénélon. La sua pronta e costante sommissione alla condanna delle sue proposizioni, l'altre sue opere, e tutta la sua vita sono una prova della sincerità con cui non cessò mai di protestare che non intendeva, nè di proporre, nè d'accettare cosa alcuna che deviasse menomamente dalla fede della Chiesa.

1 *Maiores divitias æstimans thesauro Ægyptiorum, improperium Christi: aspiciebat enim in remunerationem.* Paul. ad Hebr. XI, 26.

2 *Ut sit eleemosina tua in abscondito; et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Matth. VI, 4.

riservate all'altro, e colga, nella stagione in cui deve solo attendere a coltivarla, una messe che, recisa, s'inaridisce e non riempie la mano[1]; non vuol solamente de' poveri sollevati, ma degli animi liberi, illuminati e pazienti. Cos'importa, dice spesso il mondo, da che fine provengano l'azioni utili, purchè ce ne siano molte? Domanda inconsiderata quanto si possa dire, e alla quale è troppo facile rispondere che importa di non distrarre gli uomini dal loro fine, di non ingannarli, di non avvezzarli all'amore di que' beni per i quali si troveranno un'altra volta in contrasto tra di loro; di que' beni che, goduti, accrescono bensì la sete di possederli, ma non la facoltà di moltiplicarli. Questa facoltà ammirabile non appartiene se non ai beni spirituali, che sono beni assolutamente veri, anche in questa vita, e perchè partecipano del Bene sommo e infinito, e perchè conducono a possederlo eternamente.

S'è fatto più volte alla morale cattolica un rimprovero opposto; cioè che non si faccia carico dell'amore di sè, quando prescrive l'annegazione, e l'amare il prossimo come sè stesso. Ma annegazione non vuol dire rinunzia alla felicità: vuol dire resistenza all'inclinazioni viziose nate in noi dal peccato, le quali ci allontanano dalla vera felicità. E in quanto al precetto d'amare il prossimo come sè stesso, ciò che ha potuto farlo parere ad alcuni eccessivo, ineseguibile, contrario alla natura dell'uomo, non è altro che l'ignorare o lo sconoscere quel bene che si può volere agli altri come a sè, perchè, essendo infinito può riempir ciascheduno, senza esser mai nè esaurito, nè diminuito da alcuno. L'amor permanente, irresistibile, incondizionato di sè, è certamente una legge naturale d'ogni anima umana: non amar gli altri come sè, non è punto una conseguenza di questa legge, ma un'aggiunta arbitraria, fondata unicamente sulla supposizione, che non ci siano per l'uomo altri beni fuori di quelli, il possesso de' quali ha per condizione che gli altri ne siano privi. La religione, per chi vuole ascoltarla, ha levata di mezzo questa supposizione; e, con la sua scorta, è anche facile il riconoscere che amare il prossimo come sè stesso, non è altro che un precetto di stretta giustizia; perchè la ragione di questi due amori è uguale, anzi la stessa. Qual è, infatti, la ragione d'amare, non l'uno o l'altro o alcuni de' nostri simili, ma il nostro prossimo, cioè ognuno de' nostri simili, independentemente da ogni nostra particolare inclinazione, da ogni sua particolare qualità, e da ogni suo merito verso di noi? Dove si può, dico, trovar la ragione

[1] *De quo non implevit manum suam qui metit.* Psal. CXXVIII, 7.

di questo amore per tutti gli uomini, se non in ciò che è comune a tutti gli uomini, e insieme degno d'amore, cioè la natura umana medesima, l'essere nobilissimo di creatura intelligente, formata a immagine di Dio, e capace di conoscerlo, d'amarlo e di possederlo, val a dire d'un'altissima perfezione morale? Così il precetto divino, non che essere in opposizione col vero e giusto amore di noi medesimi, ce ne fa trovar la ragione nell'amore dovuto a tutti gli uomini: ragione, senza la quale questo invincibile amore di noi medesimi potrebbe parere nulla più che un cieco istinto. Se l'uomo avesse bisogno d'un insegnamento per amarsi, lo troverebbe sottinteso e implicito in questo precetto, che gl'impone d'amar l'umanità intera. Ne ha però bisogno, e quanto! per amarsi rettamente; e lo trova, come in tutti i precetti divini, così anche in questo, il quale, prescrivendogli d'amare il prossimo come sè stesso, gl'insegna a amar sè stesso come il prossimo, cioè a volere a sè quel bene che deve, e può ragionevolmente, volere agli altri: il bene sommo e assoluto, prima di tutto, e i beni finiti e temporali, in quanto possano esser mezzo a quello.

Ora, come mai da questa dottrina d'amore, di comunione e, dirò così, d'assimilazione tra gli uomini, potrebbe venire che s'abbia a escludere dall'elemosina il motivo di *sollevare il suo simile?* Certo, non è impossibile che ciò sia entrato in qualche mente, come c'entrano tant'altre contradizioni; ma oso asserir di novo, che non fa parte dell'insegnamento religioso in Italia, e che il Segneri ha parlato il linguaggio comune di quest'insegnamento, quando ha detto che « due solamente sono alla fine le porte del cielo: l'una, quella del patire; e l'altra, quella del compatire. » I ministri del Vangelo, quando inculcano di soccorrere i poveri, rappresentano sempre l'angosce del loro stato; e, nella trascuranza di questo dovere, condannano espressamente la durezza e la crudeltà, come disposizioni ingiuste e anti-evangeliche.

Quando Gesù Cristo moltiplicò i pani, per satollare le turbe che, con tanta fiducia, correvano dietro alla parola, l'opera dell'onnipotenza fu preceduta da un ineffabile movimento di commiserazione nel core dell'Uomo-Dio. *Ho pietà di questo popolo, perchè sono già tre giorni, che non si distaccano da me, e non hanno niente da mangiare; e non voglio rimandarli digiuni, perchè non svengano per la strada*[1]. La Chiesa ha ella potuto cessare un momento di proporre per modello i sentimenti di Gesù Cristo?

[1] *Misereor turbæ, quia triduo jam perseverant mecum, et non habent quod manducent; et dimittere eos jejunos nolo, ne deficiant in via.* Matth. XV, 32.

Bisognerebbe domandare a que' parrochi zelanti e misericordiosi i quali, girando per le case affollate dell'indigenza, e dopo aver soddisfatto, con lacrime di tenerezza e di consolazione, a degli estremi bisogni, ne trovano ancora de' novi, e non possono altro che mischiare le loro lacrime con quelle del povero, bisognerebbe domandar loro se, quando ricorrono al ricco per avere i mezzi di saziare la loro carità, non gli parlano che dell'anima sua, se non gli dipingono le miserie e i patimenti e i pericoli del bisognoso, e se quelli a cui sono rivolte preghiere così sante e così generose, le ascoltano con una fredda insensibilità; se l'immagine del dolore e della fame è esclusa da' sentimenti che li movono a convertire in un mezzo di salute quelle ricchezze le quali sono così spesso un inciampo, un mezzo di piaceri che portano alla dimenticanza, e fino all'avversione per l'uomo che patisce.

San Carlo, che si spogliava per vestire i poveri, e che, vivendo tra gli appestati per dar loro ogni sorte di soccorso, non dimenticava che il suo pericolo; quel Girolamo Miani, che andava in cerca d'orfani pezzenti e sbandati, per nutrirli e per disciplinarli, con quella premura che metterebbe un ambizioso a diventar educatore del figlio d'un re, non pensavano dunque che all'anime loro? E l'intento di *sollevare i loro simili* non entrava per nulla in una vita tutta consacrata a loro? L'uomo che vive lontano dallo spettacolo delle miserie, sparge qualche lacrima sentendole descrivere; e quelli che un'irrequieta carità spingeva a cercarle, a soccorrerle, ci avrebbero portato un core privo di compassione?

Certo, non occorre di far qui un'enumerazione degli atti di carità di cui è piena la storia del cattolicismo: ne scelgo uno solo, insigne per delicatezza di commiserazione; e lo scelgo perchè, essendo recente, è un testimonio consolante dello spirito che c'è sempre vivo. Una donna che abbiamo veduta in mezzo a noi, e di cui ripeteremo il nome a' nostri figli, una donna cresciuta tra gli agi, ma avvezza da lungo tempo a privarsene, e a non vedere nelle ricchezze che un mezzo di sollevare i suoi simili, uscendo un giorno da una chiesa di campagna, dove aveva ascoltata un'istruzione sull'amore del prossimo, andò al casolare d'un'inferma, il di cui corpo era tutto schifezza e putredine; e non si contentò di renderle, com'era solita, que' servizi pur troppo penosi, coi quali anche il mercenario intende di fare un'opera di misericordia, ma trasportata da un soprabbondante impeto di carità, l'abbraccia, la bacia in viso, le si mette al fianco, divide il letto del dolore e dell'abbandono, e la chiama più e più volte col nome di sorella [1].

[1] Vita della virtuosa matrona milanese, Teresa Trotti Bentivogli Arconati; pag. 82.

Ah! il pensiero di sollevare una creatura umana, non era certamente estraneo a que' nobili abbracciamenti. Mangiare il pane della liberalità altrui, ottener di che raddolcire i mali del corpo, e prolungare una vita di stenti, non è il solo bisogno dell' uomo sul quale pesa la miseria e l'infermità. Sente d'esser chiamato anche lui a questo convito d'amore e di comunione sociale: la solitudine in cui è lasciato, il pensiero di far ribrezzo al suo simile, il riguardo con cui gli si avvicina quel medesimo che gli porge soccorso, il non veder mai un sorriso, è forse il più amaro de' suoi dolori. E il core che pensa a questi bisogni, e li soddisfa, che vince la repugnanza de' sensi, per veder solamente l'anima immortale che soffre e si purifica, è il più bel testimonio per le dottrine che l'hanno educato, è una prova che queste non mancano mai all'ispirazioni più ardenti e ingegnose della carità universale.

Donde è dunque potuta venire un'opinione così arbitraria e opposta al fatto, come quella che s'è esaminata nel presente capitolo? Se non m'inganno, da un'estensione affatto abusiva, anzi dall'alterazione manifesta di quell'insegnamento, non italiano, ma veramente cattolico, che il solo motivo di *sollevare il suo simile* non basta a render cristiana e santa l'elemosina, e a darle un merito soprannaturale. Mi servirò anche qui d'alcune parole del Segneri, che esprimono questo sentimento, senza contradire, nè punto nè poco, all'altre sue citate dianzi: « Se non che, avvertite che non basta a un vero limosiniere quella pietà naturale, con la quale si compatisce un uomo perch' egli è uomo. Fin qui sanno anche giungere gl' infedeli..... Troppo più alto prende però la mira l'occhio d'un limosiniere fedele, qual noi cerchiamo. Non solo ha egli compassione del povero, ma gliel'ha per amor di Dio. Anticamente, sopra il fuoco che s'era acceso a bruciar la vittima, pioveva Iddio un altro fuoco più segnalato e più sacro che, giunto al primo, desse compimento più nobile al sacrifizio. Or figuratevi che così faccia la carità sopra quelle fiamme di compassion naturale, per sè lodevole: aggiunge ella anche altre fiamme d'amor cristiano, per cui si compisce l'olocausto in odore di soavità [1]. »

Ora, se quella falsa credenza ha avuta occasione da quest' insegnamento (e non saprei immaginarmi da cos'altro) basterà, se non è superfluo, l'osservare la differenza, anzi la diversità, che passa tra l'insegnare che l'elemosina dev' esser fatta, non solo per sollevare il suo simile, e *l' insegnare che non dev'esser fatta per sollevare*

1 Il Cristiano istruito. Parte I. Ragionamento 18.°

il suo simile. E d'altra parte, chi può non vedere quanto sia cosa giusta per sè, e independentemente da qualunque altro riguardo, il riferire ogni nostro sentimento verso qualunque creatura, all'Autore di tutte? Chi non riconosce in questo una condizione essenziale e universale del culto medesimo? giacchè, quali nostri sentimenti si dovranno riferire a Dio, se non tutti? Che parte fargli? Quali cose amare per Lui, dependentemente da Lui, e relativamente a Lui, e quali altre per loro medesime, come nostro fine, come ultimo e unico termine del nostro affetto? È dunque verissimo che, per un insegnamento essenziale del cristianesimo, depositario della vera nozione di Dio e delle creature, e non già per un ritrovato di casisti, l'intento di sollevare il suo simile, si trova subordinato a un intento superiore. Ma è forse a scapito di quella *compassione naturale per sè lodevole?* Quando mai un bon sentimento qualunque ha potuto perdere la sua giusta attività, per esser collocato nel suo ordine? E nel caso presente, chi non vede quanto l'inclinazion naturale a sollevare il suo simile (naturale bensì, ma da quante inclinazioni opposte combattuto!) deva acquistar di forza, di prevalenza, d'universalità, dall'amarlo per Dio, e in Dio, come fatto a di Lui immagine, redento da Lui, come quello nel quale Egli ama d'abitare come in suo tempio? Perchè, tale è la sublime estensione data dal cristianesimo alla significazione di quel *simile*, così ristretta, e, per conseguenza, così poco efficace e feconda, nel solo senso naturale. In un animo dove regni veramente l'amor di Dio, non può aver luogo l'indifferenza per i patimenti del prossimo. *O Seigneur!* esclama il Bossuet, *si je vous aimois de toute ma force, de cet amour j'aimerois mon prochain comme moi-même. Mais je suis si insensible à ses maux, pendant que je suis si sensible au moindre des miens. Je suis si froid à le plaindre, si lent à le secourir, si foible à le consoler; en un mot, si indifférent dans ses biens et dans ses maux*[1]. Non è raro il trovar degli uomini che si lamentino d'esser troppo sensibili ai mali altrui. Tra questo querulo vanto di sentir troppo, e quell'umile confessione di non sentire abbastanza, qual è che annunzi una contentatura più difficile, e, per conseguenza, un principio più imperioso e più attivo?

1 Méditations sur l'Évangile; Sermon de Notre Seigneur sur la montagne, XLVIII jour.

CAPITOLO XVI.

SULLA SOBRIETÀ E SULLE ASTINENZE, SULLA CONTINENZA E SULLA VERGINITÀ.

La sobriété, la continence sont des vertus domestiques qui conservent les facultés des individus, et assurent la paix des familles; le casuiste a mis à la place les maigres, les jeûnes, les vigiles, les vœux de virginité et de chasteté; et à côté de ces vertus monacales, la gourmandise et l'impudicité peuvent prendre racine dans les cœurs. Pag. 420.

L'istituzioni relative all'astinenza sono di quelle che il mondo s'è ingegnato a render ridicole; per cui molti di que' medesimi che le venerano in cor loro, parlano in loro difesa con timidi riguardi, non osano quasi adoprare i nomi propri, e lasciano credere che la ragione, rispettandole, non faccia altro che sottomettersi ciecamente a una sacra e incontrovertibile autorità. Ma chi cerca sinceramente la verità, in vece di lasciarsi spaventare dal ridicolo, deve sottoporre a un libero esame il ridicolo stesso.

Quello di cui si tratta qui, ha una causa e un pretesto. La causa è l'avversione del mondo per la mortificazione del senso, e conseguentemente per tutto ciò che la prescrive, in una forma qualunque. Ma, per non allegar questa vera causa (che sarebbe un confessarsi schiavo del senso), il mondo procura di darsi a intendere che ciò che gli repugna in queste prescrizioni, è qualcosa di contrario alla ragione. E a questo fine, dimentica o finge di dimenticare il loro spirito e i loro motivi: che è certamente il mezzo più spiccio di farle comparire stravaganti. Non si vergognerà, per esempio, di continuar per de' secoli a domandare cos' importi a Dio, che gli uomini usino certi cibi, piuttosto che certi altri, e di mettere in campo altri argomenti di simil peso.

Ciò poi che dà un'occasione, o meglio un pretesto, di ridere di queste prescrizioni, è la maniera con cui sono eseguite da de' cattolici. Le Scritture e la tradizione rappresentano il digiuno come una disposizione di staccatezza e di privazioni volontarie, della quale, l'astenersi dal cibo, per un dato tempo, è una parte, un modo naturale, una conseguenza necessaria. In uomini affaccendati nella ricerca de' contenti mondani d'ogni genere, nemici d'ogni umiliazione e d'ogni patimento, questa sola parte di penitenza, eseguita farisaicamente, produce una dissonanza, nella quale il mondo trova quello che basta a lui per ridere, e del fatto e dell'istituzione insieme. L'astinenza poi da certi cibi in certi giorni, è anch'essa una specie di digiuno, un mezzo prescritto dalla Chiesa, per unire la

penitenza e la privazione anche con l'uso necessario degli alimenti. Se alcuni hanno saputo convertirlo in un mezzo di raffinamento, certo che una mostra illusoria e, per dir così, una millanteria di penitenza, che si vede uscire tutt' a un tratto da una vita tutta di delizie e di passioni, presenta un contrasto strano tra l'intenzione della legge e lo spirito dell'ubbidienza, tra la difficoltà e il merito. E il mondo ne profitta per ridere anche della legge.

Ma, per levarne ogni occasione a chiunque voglia riflettere (giacchè ci sono degli uomini i quali non lasciano più di ridere d'una cosa che hanno una volta concepita come ridicola), basta distaccar l'astinenze da quel complesso d'idee, nel quale fanno contradizione, e rimetterle in quello che loro è proprio, e nel quale furono collocate dalla legislazione religiosa. Basta osservarle insieme coi fini che la Chiesa ha avuti di mira nell'ordinarle; e insieme non dimenticare i casi ne' quali producono i loro effetti; allora, non solo svanirà il ridicolo, ma comparirà la bellezza, la sapienza e l'importanza di queste leggi.

La sobrietà, come ha detto benissimo l'illustre autore, *conserva le facoltà degl' individui*. Ma la religione non si contenta di quest' effetto, nè di questa virtù, conosciuta anche da' gentili; e avendo fatti conoscere i mali profondi dell'uomo, ha dovuto proporzionare ad essi i rimedi. Ne' piaceri della gola che si possono conciliare con la sobrietà, vede una tendenza sensuale, che svia dalla vera destinazione; e dove non è ancor principiato il male, segna il pericolo. Prescrive l'astinenza come una precauzione indispensabile a chi deve sostenere il combattimento contro la legge delle membra; la prescrive come espiazione de' falli in cui l'umana debolezza fa cadere anche i migliori; la prescrive ancora per ragione di carità e giustizia; perchè le privazioni de' fedeli devono servire a soddisfare ai bisogni altrui, e compartire così tra gli uomini le cose necessarie al vitto, e fare scomparire dalle società cristiane que' due tristi opposti, di profusione a cui manca la fame, e di fame a cui manca il pane.

Queste prescrizioni, essendo così necessarie all'uomo in tutti i tempi, hanno dovuto principiare con la promulgazione della religione; e così è infatti. Nel solo popolo che avesse una civilizzazione fondata sopra idee di giustizia universale, di dignità umana e di progresso nel bene, cioè sopra un culto legittimo, si trovano esse fino da' primi tempi del suo passaggio solenne dallo stato di schiavitù, dov'era ritenuto dalla prepotenza e dalla mala fede, allo stato di nazione; e la tradizione del digiuno discende da Mosè fino a' nostri giorni, come un rito di penitenza e un

mezzo d'innalzar la mente al concetto delle cose di Dio, e di mantenersi fedeli alla sua legge.

Al tempo di Samuele, gl'Israeliti prevaricano; ma quando ritornano al Signore pentiti, quando cessano d'adorare le ricchezze della terra, e levano di mezzo a loro gli dei visibili degli stranieri, offrono olocausti al Signore, e digiunano [1].

L'idolatria era il culto della cupidigia, la festa de' godimenti terreni: per rompere l'abitudine della servitù de' sensi, per ritornare a Dio, bisognava principiare dalle privazioni volontarie. E quando i figli d'Israele ritornano dalla terra de'padroni stranieri, quando sono per rivedere Gerusalemme, il magnanimo Esdra loro condottiere, li prepara al viaggio col digiuno e con la preghiera [2], per rifare così un popolo religioso e temperante, segregato dalle gioie tumultuose e servili delle genti.

Il digiuno accompagna senza interruzione il primo testamento; Giovanni, precursore del novo, l'osserva e lo predica; e Quello che fu l'aspettazione e il compimento dell'uno, il fondatore e la legge dell'altro, e la salute di tutti, Gesù Cristo, lo comanda, lo regola, ne leva l'ipocrita ruvidezza e la malinconica ostentazione, l'attornia d'immagini socievoli e consolanti [3], ne insegna lo spirito, e ne dà Lui stesso l'esempio. Certo, la Chiesa non ha bisogno d'altra autorità, per render ragione d'averlo conservato.

Gli Apostoli sono i primi a praticarlo. Il digiuno e la preghiera precedono l'imposizione delle mani, che conferì a Paolo la missione verso le genti [4]; e la religione, come disse il Massillon, nasce nel seno del digiuno e dell'astinenze [5]. D'allora in poi, dove si può segnare un tempo

1 *Abstulerunt ergo filii Israel Baalim, et Astaroth, et servierunt Domino soli.... et jejunaverunt in die illa.* I Reg. VII, 4, 6.

Astaroth, greges, sive divitiæ; Baalim, idola, dominantes. Nominum interpretatio in Bibl. jussu cler. gallic. edita. Paris, Vitré, 1652.

2 *Et prædicavi ibi jejunium juxta fluvium Ahava, ut affligeremur coram Domino Deo nostro, et peteremus ab eo viam rectam nobis et filiis nostris, universæque substantiæ nostræ.* I Esdr. VIII, 21.

3 *Cum autem jejunatis, nolite fieri sicut hypocritæ tristes: exterminant enim facies suas, ut appareant hominibus jejunantes. Amen dico vobis, quia receperunt mercedem suam. Tu autem, cum jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava; ne videaris ab hominibus jejunans, sed Patri tuo: et Pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.* Matth. VI, 16, 17, 18.

4 *Tunc jejunantes et orantes, imponentesque eis (Saulo et Barnabæ) manus, dimiserunt illos.* Act. XIII, 3.

5 *Sermon sur le jeûne.* È il primo della Quaresima.

di sospensione o d'intervallo? La storia ecclesiastica ne attesta la continuità in tutti i tempi e in tutti i santi; e se si trova pur troppo qualche volta il letterale adempimento del digiuno, scompagnato da una vita cristiana, è impossibile trovare una vita cristiana scompagnata dal digiuno. I martiri e i re, i vescovi e i semplici fedeli eseguirono e amano questa legge: essa si trova come in un posto naturale tra' cristiani. Fruttuoso, vescovo di Tarragona, rifiutò, andando al martirio, una bevanda che gli era offerta per confortarlo; la rifiutò, dicendo che non era passata l'ora del digiuno [1]. Chi non prova un sentimento di rispetto per una legge così rispettata, nel momento solenne del dolore, da un uomo che stava per dare una testimonianza di sangue alla verità? Chi non vede che questa legge medesima aveva contribuito a prepararlo al sacrifizio, e che per morire imitatore di Gesù Cristo, egli n'era vissuto imitatore?

Ma, prescindendo da questi esempi ammirabili, nelle circostanze più ordinarie d'un cristiano, il digiuno e l'astinenze si legano con ciò che la sua vita ha di più degno e di più puro. Si veda un uomo giusto, fedele a' suoi doveri, attivo nel bene, sofferente nelle disgrazie, fermo e non impaziente contro l'ingiustizia, tollerante e misericordioso; e si dica se le pratiche dell'astinenza non sono in armonia con una tale condotta. San Paolo paragona il cristiano all'atleta che, per guadagnare una corona corruttibile, era in tutto astinente [2]. L'agilità e il vigore che ne veniva al suo corpo, era tanto evidente, i mezzi erano così corrispondenti al fine, che a nessuno pareva irragionevole quel tenore di vita, nessuno se ne maravigliava; e noi, educati all'idee spirituali del cristianesimo, non sapremo vedere la necessità e la bellezza di quell'istituzioni che tendono a render l'animo desto e forte contro l'inclinazioni del senso?

Questo è il punto di vista vero e importante dell'astinenze; questi sono i loro effetti naturali. E se il mondo non se n'avvede, è perchè quelli che le praticano in spirito di fedeltà, si nascondono, e il mondo non si cura di ricercarli, e non fa per lo più attenzione all'astinenze, se non quando presentano un contrasto col resto della condotta.

Ci sono, anche nella Chiesa, dell'istituzioni transitorie, il fine delle quali è solamente di preparare e di condurre gli uomini d'un tempo o d'un luogo a un ordine più elevato; ce ne sono dell'altre, che la

1 Fleury, *Mœurs des Chrétiens. IX. Jeûnes.*

2 *Omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet; et illi quidem, ut corruptibilem coronam accipiant; nos autem incorruptam.* I Cor. IX, 25.

Chiesa mantiene stabilmente, perchè affatto connaturali al suo ordine intrinseco e perpetuo. Esse attraversano delle generazioni ribelli o noncuranti, rimangono immobili in mezzo a un popolo dimentico o derisore, aspettando le generazioni ubbidienti e riflessive; perchè sono fatte per tutti i tempi. Tali sono, non dico il digiuno, che è d'istituzione divina, ma la più parte delle leggi ecclesiastiche che ne prescrivono delle speciali applicazioni: tali sono, per esempio, le *vigilie*. Celebrare la commemorazione de' gran misteri, e degli avvenimenti ai quali dev' essere rivolta tutta la considerazione del cristiano, e prepararcisi con la penitenza e con le privazioni, è un' istituzione tanto essenzialmente cristiana, che si confonde con l' origine della religione, e non ha avuto un momento di sospensione.

L' astinenza da certi cibi è, come abbiamo detto, un' altra applicazione dello stesso principio. Se ci sono di quelli che combinano l' esecuzione materiale di questo precetto con l' intemperanza e con la gola; e se ci sono degli altri che prendono da ciò il pretesto di farsene beffe, la Chiesa non ha creduto per questo di dover abolire una memoria vivente dell' antica semplicità e dell' antico rigore, di dover cancellare ogni vestigio di penitenza, e levare a tanti suoi figli un mezzo d' esercitarla ubbidendo. Perchè, non mancano de' ricchi che osservano sinceramente, e per spirito di penitenza, una legge di penitenza; e, tra i poveri, non sono mancati coloro che, forzati a una sobrietà che rendono nobile e volontaria con l' amarla, trovano il mezzo d' usar qualche maggior severità al loro corpo, ne' giorni in cui una particolare afflizione è prescritta dalla Chiesa. Essa li considera come il suo più bell' ornamento, e come i suoi figli prediletti.

Tutte queste pratiche non possono dirsi sostituite alla sobrietà: non ne dispensano; la suppongono invece, e ne sono un perfezionamento.

Lo stesso si dica de' voti di verginità e di castità, in relazione con la continenza. Come chiamarle una sostituzione a questa, se ne sono l' esercizio più eminente? È inutile dire che la verginità, lodata e consigliata da san Paolo[1], che ne diede l' esempio, lodata e disciplinata dai Padri, non è un' invenzione de' casisti.

Che se *l' impudicizia può metter radice ne' cori*, malgrado il voto

1 *De virginibus autem præceptum Domini non habeo; consilium autem do, tamquam misericordiam consecutus a Domino, ut sim fidelis. Existimo ergo hoc bonum esse propter instantem necessitatem, quoniam bonum est homini sic esse. Alligatus es uxori? noli quærere solutionem. Solutus es ab uxore? noli quærere uxorem.* I Cor. VII; 25, 26, 27.

di verginità, e la gola, malgrado l'astinenze, vorrà dire che tanta è la corruttela dell'uomo, che i mezzi stessi proposti dall'Uomo-Dio non la estirpano totalmente; che sono bensì armi per poter vincere, ma che non dispensano dal combattere: ma chi potrà supporre che ci possano essere de' mezzi migliori? Opporre alla Chiesa, la quale consiglia o comanda l'esercizio più perfetto d'una virtù, che questo può qualche volta essere scompagnato dal sentimento di quella virtù, non può, per quello ch'io vedo, condurre ad alcuna utile conseguenza. Perchè quest'obiezione avesse forza, converrebbe poter asserire che, una religione la quale si limitasse a proporre la sobrietà e la continenza, estirperebbe dal core degli uomini la radice dell'inclinazioni contrarie.

CAPITOLO XVII.

SULLA MODESTIA E SULLA UMILTÀ.

La modestie est la plus aimable des qualités de l'homme supérieur : elle n'exclut point un juste orgueil, qui lui sert d'appui contre ses propres foiblesses, et de consolation dans l'adversité; le casuiste y a substitué l'humilité, qui s'allie avec le mépris le plus insultant pour les autres. Pag. 420, 421.

Io non difenderò qui i casisti dall'accusa d'aver sostituita alla modestia, e, per dir così, inventata l'umiltà. Essa è tanto espressamente e ripetutamente comandata nelle Scritture, che una simile proposizione non par che possa esser presa a rigor di termini.

Esporrò in vece qualche osservazione sulla natura di queste due virtù, affine di dimostrare che la modestia senza l'umiltà o non esiste o non è virtù; e che chi loda la modestia, o pronunzia una parola senza senso, o rende omaggio alla verità della dottrina cattolica; perchè gli atti e i sentimenti che s'intendono sotto il nome di modestia non hanno la loro ragione che nell'umiltà, quale è proposta da questa dottrina.

Qui è necessario risalire a un principio generale della morale religiosa; in essa le virtù hanno per fondamento delle verità assolute e necessarie. Non credo che ci sia bisogno di giustificare questo principio. Si può, eccome! non farsene carico ne' giudizi pratici, e anche nel fabbricare de' sistemi di morale; ma chi vorrebbe asserire formalmente che il bono possa essere opposto al vero, o, ciò che non sarebbe meno strano, nè opposto, nè conforme? Applicando ora alla modestia questo principio, vedremo che questa, per esser virtù, deve avere due condizioni: esser l'espressione d'un sentimento non finto ma reale, e d'un sentimento fondato sopra una verità; dev'esser sincera e ragionata.

Cos'è la modestia? Non credo facile il dirlo. Per definire, s'intende per lo più specificare il senso unico e costante che gli uomini attribuiscono a una parola: ora, se gli uomini variano nell'applicazione d'una parola, come trasportare nella definizione un senso unico che non esiste ne' concetti? È celebre l'osservazione del Locke: che la più parte delle dispute filosofiche è venuta dalla diversa significazione attribuita alle stesse parole. *Sono pochi*, dice, *que' nomi d'idee complesse che due uomini adoprino a significare precisamente la stessa collezione d'idee*[1].

[1] *Essai sur l'entendement humain.* Livr. III, Chap. X. De l'abus des mots. § 22.

Questa maggiore o minor varietà di significato, si trova più specialmente ne' vocaboli destinati a esprimere disposizioni morali.

È certo, nondimeno, che gli uomini s'intendono tra di loro, se non con precisione, almeno approssimativamente, quando adoprano o ascoltano alcuna di queste parole: non potrebbero anzi disputare, se non andassero d'accordo in qualche parte sul significato della parola che è l'oggetto, o piuttosto il mezzo necessario della loro disputa. Questo si spiega, se non m'inganno, osservando che ognuna di queste parole esprime un'idea riconosciuta per l'ordinario, quantunque più o meno distintamente, da ognuno; ma che, in troppi casi, ora l'uno, ora l'altro, ora molti, cessiamo di riconoscere, conservando però tenacemente la parola. E questo accade per più cagioni; ma forse la più attiva e la più frequente, è l'affetto a opinioni o a giudizi arbitrari, coi quali quell'idea non potrebbe accomodarsi; anzi li dovrebbe correggere, che è ciò che non vogliamo. Ora, ne' sentimenti, ne' pensieri, nell'azioni, nel contegno, a cui s'applica la parola modestia, l'idea predominante mi par che sia: confessione d'una maggiore o minor distanza dalla perfezione.

Posto ciò, l'uomo a cui si dà lode di modesto, perchè dimostra un sentimento della propria imperfezione, o è persuaso, o non lo è. Se non lo è, la sua è tanto lontana dall'esser virtù, che è anzi vizio; è finzione, ipocrisia. Che se è persuaso, o lo è con ragione, o no. In questo secondo caso, sarebbe ignoranza, inganno: ora, non è virtù quel sentimento che un esame più giudizioso, una maggior cognizione della verità, un aumento di lumi, ci farà abbandonare. Altrimenti bisognerebbe dire che ci siano delle virtù opposte alla verità; in altri termini, che la virtù è un concetto falso. Se dunque, quando si loda la modestia d'uno, non si vuol dire che quest'uomo sia o un impostore, o uno sciocco, si dovrà dire che la modestia suppone la cognizione di sè stesso, e che nella cognizione di sè stesso l'uomo deve sempre trovar la ragione d'esser modesto. Ho detto sempre, perchè altrimenti ci sarebbero de' casi in cui l'uomo potrebbe ragionevolmente avere il sentimento opposto a questa virtù. Anzi, quanto più uno diventasse virtuoso, dovrebbe esser meno modesto; giacchè è certo che si sarebbe avvicinato alla perfezione; e così il miglioramento dell'animo condurrebbe logicamente alla perdita d'una virtù; il che è assurdo. Ora, questa ragione perpetua, e senza eccezione, d'esser modesti, si trova nella doppia idea che la rivelazione ci ha data di noi stessi, e sulla quale è fondato il precetto dell'umiltà, la quale non è altro che una cognizione di sè stesso.

E questa idea è, che l'uomo è corrotto e inclinato al male, e che tutto ciò che ha di bene in sè, è un dono di Dio: dimanierachè ognuno può e deve, in ogni caso, dire a sè stesso: *Che hai tu, che non abbi ricevuto? e se l'hai ricevuto, perchè te ne glorii, come se non l'avessi ricevuto?*[1]

Per questa sola ultima ragione, Gesù Cristo, quantunque perfetto, anzi perciò appunto, ha potuto essere sovranamente umile; perchè conoscendo in eccellente grado sè stesso, e non essendo accessibile ad alcuna delle passioni che fanno errare l'uomo che giudica sè stesso, ha veduto in eccellente grado, che l'infinite perfezioni che aveva nella sua natura umana, erano doni.

E per riguardo a tutti gli uomini, si darà un'idea chiara e ragionata della modestia, chiamandola l'espressione dell'umiltà, il contegno d'un uomo il quale riconosce d'esser soggetto all'errore e al traviamento, e riconosce ugualmente, che tutti i suoi pregi sono doni che può perdere per la sua debolezza e per la sua corruttela. Se non ci supponiamo quest'idea, la modestia è o scempiaggine o impostura: se ce la supponiamo, è ragione e virtù: con quest'idea si spiega l'uniformità del sentimento degli uomini in favore di essa; e questo sentimento diventa un raziocinio.

Noi lodiamo l'uomo modesto, non solo perchè, abbassandosi e tenendosi in un canto, lascia a noi un po' più di posto per elevarci e per comparire; non lo lodiamo solo come un concorrente che si ritira. Certo, l'interesse delle nostre passioni ha una parte, che noi stessi non sappiamo sempre discernere, nelle nostre approvazioni e ne' nostri biasimi; ma ognuno, esaminandosi, trova in sè stesso una disposizione ad approvare, independente da quest'interesse, e fondata sulla bellezza di ciò che approva. Si potrebbe dimostrare con degli esempi la realtà di questa disposizione; ma ognuno la sente, è un fatto.

Non lodiamo la modestia solamente come una qualità rara e difficile: ci sono dell'abitudini perverse a cui pochi uomini arrivano, e non ci arrivano, se non per gradi, e facendo violenza a sè stessi; e nessuno le approva.

Non lodiamo neppure la modestia solo perchè riunisca questi due caratteri d'utilità e di difficoltà. Il Vecchio della montagna ricavava un vantaggio dalla credulità e dalla devozione dell'uomo pronto a buttarsi

[1] *Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* I Corinth. IV, 7.

nel precipizio, a un suo cenno, e doveva riconoscere uno sforzo difficile in quest' ubbidienza; eppure non poteva trovar degno di stima quest'uomo, ch' egli conosceva meglio d'ogni altro, come un miserabile zimbello della sua impostura.

Noi approviamo e lodiamo l'uomo modesto, perchè, malgrado l'inclinazione fortissima d' ogn' uomo a stimarsi eccessivamente, è arrivato a fare un giudizio imparziale e vero di sè stesso; e perchè è arrivato a farsi una legge di rendere alla verità questa testimonianza difficile e dolorosa. La modestia insomma piace come utilità e come difficoltà, ma prima di tutto come verità. Si ripassino pure tutti i concetti ragionevoli intorno alla modestia; tutti verranno a combinare con questo.

La modestia è una delle più amabili doti dell'uomo superiore. Verissimo; anzi s' osserva comunemente che la modestia cresce in proporzione della superiorità: e questo si spiega benissimo con l'idee della religione. La superiorità non è altro che un grande avanzamento nella cognizione e nell' amore del vero: la prima rende l'uomo umile, e il secondo lo rende modesto.

Quest' uomo teme le lodi e le sfugge: ma le lodi sono gradevoli, e non c'è un' ingiustizia apparente nel cercar d'ottenerle spontanee: eppure il suo contegno è approvato da tutti quelli che apprezzano la virtù. Ciò accade perchè quel contegno è ragionevole. L' uomo modesto vede che le lodi non gli ricordano che una parte di sè, e quella appunto che è già più inclinato a considerare e a ingrandire, mentre, per conoscersi bene, ha bisogno di considerare tutto sè stesso; vede che le lodi lo trasportano facilmente ad attribuire a sè ciò che è dono di Dio, a supporre in sè un' eccellenza sua propria, e quindi a ingannarsi deplorabilmente e colpevolmente. Perciò le sfugge, perciò nasconde le sue belle azioni, perciò conserva i suoi sentimenti più nobili nella custodia del suo core; avvertito appunto dallo studio sincero di sè medesimo, che tutto ciò che lo porta a farne mostra, è un desiderio superbo d' esser distinto, osservato, stimato, non quello che è, ma il meglio possibile.

Ma, se la verità e la carità lo richiedono, anche l' uomo modesto lascia apparire il bene che è in lui, e se ne rende testimonianza. Ne è uno splendido modello la condotta di san Paolo, quando l'utile del suo ministero l'obbliga a rivelare ai Corinti i magnifici doni di Dio. Costretto a parlare di ciò che lo può elevare agli occhi altrui, ne restituisce a Dio tutta la gloria, e confessa spontaneamente le miserie più umilianti in un apostolo, in cui la dignità della missione par che escluda l'idea, non solo della caduta, ma della tentazione. Nell' animo sublimato alla

intelligenza delle *arcane parole che non è lecito a un uomo di proferire*[1], chi avrebbe ancora supposta viva la guerra dell'inclinazioni del senso? Egli stesso ne parla; egli discende dalle caste e alte visioni del terzo cielo, a mostrarsi nell'arena de' combattenti carnali: costretto a rivelare il segreto del suo animo, lo rivela tutt'intero per esser tutto conosciuto[2].

Se la modestia è l'umiltà ridotta in pratica, non si può combinare con l'orgoglio, che è il contrario di questa; e non ci sarà alcun *giusto orgoglio*. L'uomo che si compiace di sè stesso, che non riconosce in sè quella *legge delle membra che contrasta alla legge della mente*[3], l'uomo che osa promettere a sè stesso, che, per la sua forza, sceglierà il bene nell'occasioni difficili, è miserabilmente ingannato e ingiusto; l'uomo che s'antepone agli altri è temerario; è parte, e si fa giudice. Che se, per un giusto orgoglio, s'intende riconoscere la verità del bene che s'è fatto, senza attribuirlo a sè, e senza invanirsene, sarà questo un sentimento legittimo, anzi un sentimento doveroso; ma l'umiltà non l'esclude, ma è l'umiltà stessa, ma la condotta contraria è proscritta dalla morale cattolica come menzognera e superba; poichè chi crede che, facendo un giusto giudizio di sè, avrebbe di che gloriarsi, e che, per poter esser umile, abbia bisogno di contraffarsi, è un povero superbo; ma finalmente bisogna permetterci di chiamare questo sentimento altrimenti che orgoglio; non per cavillare su una parola, ma perchè questa è consacrata a significare un sentimento falso e vizioso in tutti i suoi gradi. E poichè la condotta esterna può essere in molti casi la medesima in chi ha il sentimento dell'umiltà, e in chi non l'ha, importa di conservare il suo senso alla parola che è appunto destinata a specificare il sentimento. L'orgoglio non può dunque esser mai giusto; quindi non può mai essere, nè un sostegno alla debolezza umana, nè una consolazione nell' avversità.

Questi sono frutti dell'umiltà: è essa che ci sostiene contro la nostra debolezza, facendocela conoscere e ricordare ogni momento; è l'umiltà che ci porta a vegliare e a pregare Colui che comanda la virtù e che la

1 *Quoniam raptus est in Paradisum, et audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui.* II Corinth. XII, 4.

2 *Et ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ, angelus Satanæ, qui me colaphizet.* Ibid. 7.

3 *Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ.* Rom. VII, 23.

dà; è essa che ci fa *alzar lo sguardo ai monti donde ci viene l'aiuto* [1]. E nelle avversità, le consolazioni sono per l'animo umile, che si riconosce degno di soffrire, e prova il senso di gioia che nasce dal consentire alla giustizia. Riandando i suoi falli, le avversità gli appariscono come correzioni d'un Dio che perdonerà, e non come colpi d'una cieca potenza; e cresce in dignità e in purezza, perchè, a ogni dolore sofferto con rassegnazione, sente cancellarsi alcuna delle macchie che lo deformavano. Che più? arriva fino a amare l'avversità stesse, perchè lo rendono *conforme all'immagine del Figliolo di Dio* [2]; e in vece di perdersi in vane e deboli querele, rende grazie in circostanze, nelle quali, se fosse abbandonato a sè stesso, non troverebbe che il gemito dell'abbattimento, o il grido della ribellione. Ma l'orgoglio! Quando Iddio *avrà umiliato il superbo come un ferito* [3], l'orgoglio sarà per lui un balsamo? A cosa può servire l'orgoglio nelle avversità, se non a farle odiare come ingiuste, a suscitare in noi perpetuamente un irrequieto e doloroso paragone tra quello che ci par di meritare, e quello che ci tocca soffrire? Il punto di riposo per l'uomo, in questa vita, è nella concordia della sua volontà con la volontà di Dio sopra di lui; e chi n'è più lontano che l'orgoglioso, quando è percosso? L'orgoglio è garrulo nella sventura, quando trovi ascoltatori; s'agita e si consuma a dimostrar che le cose non dovrebbero essere come Dio l'ha volute: se si chiude in sè, il suo silenzio è amaro, sprezzante, imposto dal sentimento della propria impotenza, e per fino dal timore della commiserazione altrui. Quelle vantate consolazioni dell'uomo che, nell'avversità, afferma di trovare un compenso in sè, quando questo compenso non sia rassegnazione e speranza, non sono, per lo più, se non un artifizio dell'orgoglio stesso, che rifugge dal lasciar vedere uno stato d'abbattimento, che potrebb'essere un grato spettacolo all'orgoglio altrui. Dio sa quali siano queste consolazioni; e basta leggere le *Confessioni* dell'infelice Rousseau per averne un'idea, per vedere quale sia lo stato d'un core che, ammalato d'orgoglio, cerca nell'orgoglio il suo rimedio. Nella solitudine, dove s'era promessa la pace, ritorna col pensiero sull'umiliazioni sofferte nella compagnia degli uomini, ne rammemora le più piccole circostanze. Colui

1 *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi.* Ps. CXX, 1.

2 *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Ad Rom. VIII, 29.

3 *Tu humiliasti, sicut vulneratum, superbum.* Ps. LXXXVIII, 11.

che aveva parlato e scritto tanto sulla corruttela dell'uomo sociale, non aveva un animo preparato all'ingiustizia: quando n'è colpito, non se ne può dar pace. Si paragona con quelli che l'offesero, che lo trascurarono; si trova tanto dappiù di essi, e si rode pensando che questi appunto l'abbiano offeso o trascurato. Le parole, gli sguardi, il silenzio, tutto ripensa nell'amaritudine dell'anima sua: i patimenti del suo orgoglio si possono misurare dall'avversione che prova per coloro che l'hanno irritato: come li giudica, come li dipinge! Può esser certo d'aver comunicato all'animo di migliaia di lettori l'odio e il disprezzo che lo tormentano; e quando pare che sia vendicato, esclama: *cela me passoit, et me passe encore*[1]. Eppure, se ci fu mai, secondo il mondo, un giusto orgoglio; se un ingegno lodato anche dagli avversari; se una parola che si fa sentire pertutto dove c'è qualche coltura, una parola che agita, sorprende, comanda; se una fama che, levando alla folla degli scrittori anche il pensiero della rivalità, soffoga in essi l'invidia, e la fa nascere in que' provetti, che credevano di non aver più altro a fare che incoraggire il merito nascente, senza timore di competenze; se l'esser, non solo mostrato a dito, ma spiato, appostato da una curiosità ammiratrice, ricercato, nella più umile fortuna, da quelli che sono ricercati per la loro fortuna, sono titoli d'un giusto orgoglio, chi n'ebbe di maggiori? E, tra tanti motivi, non dirò di consolazione, ma di trionfo, quali sono poi finalmente i suoi dolori? È un amico del mondo, che vuol fargli l'uomo addosso, e prescrivergli ciò che deva fare; è un altro che, protetto da lui altre volte, vuol parere il suo protettore, e gli leva il posto alla tavola d'un'altra amica dello stesso genere. Ah! certo, non bisogna usar parsimonia nel dispensare la compassione, nè pesare sulla nostra bilancia i dolori degli altri: l'uomo che soffre, sa lui quello che soffre; e se è la debolezza dell'animo suo, che ingrandisce il male, questa debolezza, comune a tutti, è quella appunto che merita una maggior compassione. Ma, quando si pensa all'ingiustizie sofferte da'grandi del cristianesimo; quando si pensa alle persecuzioni, alle calunnie, ai disprezzi di cui furono colmati i santi, e alla gioia con cui li sopportarono, alla pazienza con cui aspettarono la manifestazione della verità, senza pretenderla in questa vita, alla delizia che provavano a sfogarsi soli con Dio, e che i loro sfoghi erano azioni di grazie, e tutto ciò perchè erano umili; allora si riconosce dove l'uomo possa trovar davvero un *sostegno contro la sua propria debolezza, e una consolazione nell'avversità.*

1 *Confessions*, II Partie, Liv. IX.

Ah! se nella vita che ci resta a percorrere, ci sono preparati de' passi difficili e dolorosi, se per noi s'avvicina il momento della prova, preghiamo che ci trovi nell'umiltà, che il nostro capo sia pronto a chinarsi sotto la mano di Dio, quando sia per passarci sopra.

Da ciò che s'è detto intorno all'umiltà viene di conseguenza che, se c'è sentimento che distrugga il disprezzo insultante per gli altri, è l'umiltà certamente. Il disprezzo nasce dal confronto di sè stesso con gli altri, e dalla preferenza data a sè stesso: ora, come mai questo sentimento potrà prender radice nel core educato a considerare e a deplorare le proprie miserie, a riconoscere da Dio ogni suo merito, a riconoscere che potrà trascorrere a ogni male, se Dio non lo rattiene?

CAPITOLO XVIII.

SUL SEGRETO DELLA MORALE, SUI FEDELI SCRUPOLOSI, E SUI DIRETTORI DI COSCIENZE.

La morale est devenue non-seulement leur science, mais leur secret (des docteurs dogmatiques). *Le dépôt en est tout entier entre les mains des confesseurs et des directeurs des consciences.* Pag. 421.

Se i confessori in Italia hanno fatto della morale un segreto, si sono dunque dimenticati che il Salvatore e Maestro di tutti aveva detto agli apostoli: *Dite in pieno giorno quello che io vi dico all'oscuro, e predicate sui tetti quello che v' è stato detto in un orecchio*[1]; si sono dimenticati che, negli ultimi momenti del suo soggiorno sulla terra, aveva rinnovato un tal precetto, con quelle solenni parole: *Istruite tutte le genti.... insegnando loro d'osservare tutto quello ch' io v' ho comandato*[2].

Ma quali sono tra di noi i libri riservati ai soli *dottori dommatici?* Come si trasmettono essi questo segreto? Non ha detto poco sopra l'illustre autore, che *la morale proprement dite n'a pas cessé d'être l'objet des prédications de l'Église?* Di cosa parlano i parrochi dall'altare, di cosa parlano tutti i trattati di morale, che ognuno può consultare?

Le fidèle scrupuleux doit, en Italie, abdiquer la plus belle des facultés de l'homme, celle d'étudier et de connoître ses devoirs. Ivi.

Ma il clero in Italia non cessa di gridare contro la negligenza nell' istruirsi in quella legge sulla quale saremo giudicati; ma inculca ai parenti l' obbligo d' ammaestrare i loro figli in tutti i loro doveri; ma, lungi dal far abdicare ad alcuno la facoltà di conoscerli, intima a tutti, che essa diverrà la condanna di chi non avrà voluto usarla.

On lui recommande de s'interdire une pensée qui pourroit l'égarer, un orgueil humain qui pourroit le séduire. Ivi.

Chi vorrà discolpare su questo punto il clero italiano? Se così è, non resta a desiderare altro se non che sia sempre così, e che queste raccomandazioni siano universali, costanti, figlie della scienza e della

[1] *Quod dico vobis in tenebris, dicite in lumine; et quod in aure auditis, prædicate super tecta.* Matth. X, 27.

[2] *Euntes ergo docete omnes gentes... docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.* Id. XXVIII, 19, 20.

carità, che il clero non abbia mai altro linguaggio; poichè è quello del Vangelo.

Del resto, al fedele scrupoloso (intendendo questo termine nel suo stretto senso) si raccomanda in Italia, come altrove, d'interdirsi l'eccessive e lunghe considerazioni sopra ogni azione e sopra ogni pensiero, e di fermarsi sull'idee ilari e confortevoli di fiducia in Dio, e della sua misericordia.

Non sarà qui fuori di proposito l'osservare come questa malattia morale attesti nello stesso tempo, e la miseria dell'uomo, e la bellezza della religione.

Lo scrupoloso ci mette del suo l'incertezza, la trepidazione, la perturbazione, la diffidenza, disposizioni pur troppo naturali all'uomo, e che in alcuni sono predominanti a segno che governano, o piuttosto intralciano tutte le loro operazioni. Ma è una cosa molto notabile, che quell'angustia che l'avaro mette nella conservazione della roba, l'ambizioso nel mantenimento e nell'aumento della sua potenza, quella penosa e minuta sollecitudine che tanti hanno, per gli oggetti delle loro passioni, si eserciti da alcuni cristiani, intorno a che? all'adempimento de' loro doveri. La tendenza alla perfezione è tanto propria alla religione, che si manifesta perfino ne' traviamenti e nelle miserie dell'uomo che la professa. Un animo occupato dal timore di non essere giusto abbastanza, fino a perderne la tranquillità, potrebbe quasi parere un miracolo di virtù, se la religione stessa, tanto superiore al discernimento umano, non ci facesse vedere in quell'animo delle disposizioni contrarie alla fiducia, all'umiltà e alla libertà cristiana; se non ci desse l'idea d'una virtù da cui è escluso ogni movimento disordinato, e la quale, quanto più si perfeziona, tanto più si trova vicina alla calma e alla somma ragione.

Et toutes les fois qu'il rencontre un doute, toutes les fois que sa situation devient difficile, il doit recourir à son guide spirituel. Ainsi l'épreuve de l'adversité, qui est faite pour élever l'homme, l'asservit toujours davantage. Ivi.

Non c'è forse scoperta più amara all'orgoglio, che l'accorgersi d'essere stato, per troppa semplicità, un cieco istrumento d'un'astuta dominazione, d'avere ubbidito a de' voleri ambiziosi, credendo di seguire de' consigli salutari. A quest'idea, le passioni compagne dell'orgoglio si sollevano con tanto più di veemenza, in quanto trovano un appoggio nella ragione. Perchè, è certo che Dio vuole che la mente si perfezioni nella considerazione de' suoi doveri, e nella libera scelta del

bene; e l'uomo che si lascia rapire arbitrariamente il governo della sua volontà, rinunzia alla vigilanza delle sue azioni, delle quali non renderà meno conto per ciò. Il solo sospetto di questa debolezza può quindi portar l'uomo ai pensieri più inconsiderati, e fargli dire senza cagione, e a suo gran danno: *Spezziamo le loro catene, e buttiamoci d'addosso il loro giogo*[1]. Importa perciò sommamente di separare la voce dell'orgoglio da quella della ragione, perchè unite non ci facciano forza, e d'esaminare tranquillamente quale deva essere, in questa parte, la condotta ragionevole e dignitosa d'un cristiano.

Si possono considerare nel sacerdozio due sorte d'autorità: quella che viene da Dio, e forma l'essenza della missione, l'autorità d'insegnare, di sciogliere e di legare; e un'altra autorità che può esser data volontariamente, in riguardo della prima, da questo e da quel fedele, a questo o a quel sacerdote, per una venerazione e per una fiducia speciale. In quanto alla prima, essa è essenziale al cristianesimo: il sottomettercisi non è servitù, ma ragione e dignità. Non c'è atto di questa, che non sia un atto di servizio, in cui il sacerdote non comparisca come ministro d'un'autorità divina, alla quale è sottomesso anche lui, come tutti i fedeli; non ce n'è alcuno che offenda la nobiltà del cristiano.

Sì, noi, cioè tutti i cattolici, e laici e sacerdoti, principiando dal papa, c'inginocchiamo davanti a un sacerdote, gli raccontiamo le nostre colpe, ascoltiamo le sue correzioni e i suoi consigli, accettiamo le sue punizioni. Ma quando un sacerdote, frèmendo in spirito della sua indegnità e dell'altezza delle sue funzioni, ha stese sul nostro capo le sue mani consacrate; quando, umiliato di trovarsi il dispensatore del Sangue dell'alleanza, stupito ogni volta di proferire le parole che danno la vita, peccatore ha assolto un peccatore, noi alzandoci da' suoi piedi, sentiamo di non aver commessa una viltà. C'eravamo forse stati a mendicare speranze terrene? Gli abbiamo forse parlato di lui? Abbiamo forse tollerata una positura umiliante per rialzarcene più superbi, per ottenere di primeggiare sui nostri fratelli? Non s'è trattato tra di noi, che d'una miseria comune a tutti, e d'una misericordia di cui abbiamo tutti bisogno. Siamo stati a' piedi d'un uomo che rappresentava Gesù Cristo, per deporre, se fosse possibile, tutto ciò che inclina l'animo alla bassezza, il giogo delle passioni, l'amore delle cose passeggiere del mondo, il timore de' suoi giudizi; ci siamo stati per acquistare la qualità di liberi, e di figlioli di Dio.

[1] *Dirumpamus vincula eorum, et projiciamus a nobis jugum ipsorum.* Ps II, 3.

In quanto all' autorità del secondo genere, essa è fondata su un principio ragionevolissimo; ma può avere e ha pur troppo i suoi abusi. Per non giudicare precipitosamente in ciò, un cristiano deve, a mio credere, non perder mai di vista due cose: una, che l' uomo può abusare delle cose più sante; l'altra, che il mondo suol dare il nome d'abuso anche alle cose più sante. Quando siamo tacciati di superstizione, di fanatismo, di dominazione, di servilità, riconosciamo pure, che la taccia può pur troppo esser fondata; ma esaminiamo poi se lo sia, giacchè queste parole sono spesso impiegate a qualificare l'azioni e i sentimenti che prescrive il Vangelo.

Ricorrere, per consiglio, alla sua guida spirituale, ne' casi dubbi, non è farsi schiavo dell' uomo; è fare un nobile esercizio della propria libertà. E è forse superfluo l' osservare che una tal massima e una tal pratica non sono punto particolari all' Italia, ma comuni ai cattolici di qualunque paese.

L'uomo che deve esser giudice in causa propria, e che desidera d' operare secondo la legge divina, non può a meno di non accorgersi che l' interesse e la prevenzione inceppano la libertà del suo giudizio; e è savio se ricorre a un consigliere, il quale, e per istituto e per ministero, deve aver meditata quella legge, e esser più capace d' applicarla imparzialmente; a un uomo che dev' esser nutrito di preghiera, e che, avvezzo alla contemplazione delle cose del cielo, e al sagrifizio di sè stesso, deve sapere, in particolar maniera, stimar le cose col peso del santuario.

Ma del consiglio che gli vien dato, è sempre giudice lui: la decisione dipende dal suo convincimento; tanto è vero, che gli sarà chiesta ragione, non solo di questa, ma della scelta medesima del consigliere. E non s'è mai lasciato di predicare nella Chiesa, che *Se un cieco ne guida un altro, tutt' e due cadono nella fossa*[1].

Pur troppo, quelle due miserabili e opposte tendenze di servilità e di dominazione hanno radice l' una e l' altra nel nostro core indebolito dalla colpa. Pigri e irresoluti, buttiamo volentieri sugli altri il peso dell' anima nostra, e siamo facili a contentarci di tutto ciò che ci risparmia una deliberazione. E dall' altra parte, quando un uomo confidi in noi, rincorati dal suffragio, superbi d' estendere il dominio della nostra piccola volontà, siamo subito tentati di servire a questa più che all' utilità degli altri, siamo tentati di dimenticare che l' uomo è nato a un ben più alto esercizio delle sue facoltà, che a signoreggiare le altrui.

1 *Cæcus si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt.* Matth. XV, 14.

Queste debolezze della natura umana possono pur troppo produrre degl' inconvenienti nell' uso del consiglio; e ciò dev' essere per tutti i cristiani un soggetto di confusione e di vigilanza. Ma abbandonare le guide che Dio ci ha date, ma buttar via *il sale della terra*[1], ma privarsi d'un aiuto necessario perchè può aver con sè de' pericoli, ma non vedere altro che dominatori e che intriganti, tra tanti pastori zelanti e disinteressati, che tremano nel dare il consiglio, e che si riputerebbero stolti, se volessero usurpare un' autorità eccessiva, e esporsi con ciò a un giudizio spaventoso; lungi da noi questi pensieri che ci condurrebbero a rendere in parte inutile il ministero istituito per noi.

Et celui même qui a été vraiment et purement vertueux, ne sauroit se rendre compte des règles qu'il s'est imposées. Ivi.

I precetti del Decalogo, le massime e lo spirito del Vangelo, le prescrizioni della Chiesa, ecco le regole che il cattolico virtuoso si propone, e delle quali può rendersi conto quando voglia.

1 *Vos estis sal terrae*. Matth. V, 13.

CAPITOLO XIX.

SULLE OBIEZIONI ALLA MORALE CATTOLICA DEDOTTE DAL CARATTERE DEGLI ITALIANI.

Aussi seroit-il impossible de dire à quel degré une fausse instruction religieuse a été funeste à la morale en Italie. Il n'y a pas en Europe un peuple qui soit plus constamment occupé de ses pratiques religieuses, qui y soit plus universellement fidèle. Il n'y en a pas un qui observe moins les devoirs et les vertus que prescrit ce christianisme auquel il paroit si attaché. Chacun y a appris non point à obéir à sa conscience, mais à ruser avec elle; chacun met ses passions à leur aise par le bénéfice des indulgences, par des réservations mentales, par le projet d'une pénitence, et l'espérance d'une prochaine absolution; et loin que la plus grande ferveur religieuse y soit une garantie de la probité, plus on y voit un homme scrupuleux dans ses pratiques de dévotion; plus on peut à bon droit concevoir contre lui de défiance. Pag. 421-422.

Ecco in poche parole una condanna tanto assoluta, quanto forte. Il popolo italiano è il meno fedele ai doveri e alle virtù del cristianesimo, e quindi il peggior popolo d'Europa. E in esso i peggiori sono quelli che osservano più scrupolosamente le pratiche di divozione.

Come s'è accennato fino dal principio, non è nostra intenzione di confutare un tal giudizio, nè di far l'apologia dell'Italia, e molto meno un'apologia comparativa: assunto d'un genere che richiede o piuttosto richiederebbe due condizioni, una delle quali difficilissima, per non dire impossibile, cioè la cognizione de' fatti necessaria al confronto; l'altra, difficile anch'essa non poco, se si deve argomentare da quello che si vede, cioè l'imparzialità necessaria al giudizio. Si potrebbe, con molto maggior facilità, e senza metterci nulla del nostro, opporre affermazioni a affermazioni, sentenze a sentenze, raccogliendo anche una piccola parte di quelle che da scrittori di ciascheduna parte d'Europa sono state pronunziate contro ciaschedun'altra. Qual è la qualità bassa, ridicola, scellerata, che non sia stata attribuita o all'una o all'altra, o anche a ognuna? Qual è il termine di disprezzo, la formula d'esecrazione, che non sia stata adoprata a un tal uso? Qual è il popolo d'Europa, che non sia stato qualche volta, e più d'una volta, chiamato il peggio d'Europa? Ma il cielo ci guardi dal rimestare una materia simile. Sono giudizi suggeriti dalle passioni; e tra queste, anche quando non è l'unica, ha sempre una bona parte l'orgoglio, che ci fa trovare la nostra esaltazione nell'abbassamento altrui: tanto sente, suo malgrado, il bisogno di cercar qualche aiuto al di fuori. Lasciamo questi giudizi, così vasti e

così turbolenti per noi, e ne' quali siamo sempre giudici non abbastanza informati, e quasi sempre parte appassionata, lasciamoli a Quello che, conoscendo ogni cosa, e non avendo bisogno d' innalzarsi per mezzo de' paragoni, nè d' accattar lustro da nessuna compagnia, *giudica i popoli nell' equità* [1].

Del resto, il giudizio di cui si tratta qui specialmente, è espresso in termini tali, che l'accettarlo qual è sarebbe, di certo, oltrepassar l' intenzione dell' autore. Perchè, di certo, dicendo che, *in Italia ognuno ha imparato, non a ubbidire alla sua coscienza, ma a giocar d' astuzia con essa;* che *ognuno mette al largo le sue passioni col comodo dell' indulgenze, con delle restrizioni mentali, con de' progetti di penitenza, e con la speranza d' una prossima assoluzione*, non ha voluto dire ciò che dicono queste parole. Non ci sarebbe tra di noi uno solo che ubbidisca sinceramente alla sua coscienza! Nessuno di noi potrebbe sperare d' avere un amico virtuoso, d' esserlo lui medesimo! E le gioconde emozioni della stima e della fiducia, e la gioia che è dato all' uomo di provare, allorchè, stringendo la mano dell' uomo, sente con sicurezza che un core risponde al suo, non sarebbe concessa a nessuno di noi! Nel passo medesimo che precede immediatamente quello che stiamo esaminando, si troverebbero, se ce ne fosse bisogno, parole che non permettono d' intendere, senza contradizione, quest' ultime nel loro significato proprio e naturale. Il dire che tra i cattolici d' Italia, *anche l' uomo che è stato veramente e puramente virtuoso, non saprebbe rendersi conto delle regole che s' è imposte*, è dire indirettamente, ma espressamente, che, anche in Italia, e tra i *fedeli scrupolosi* d' Italia, ci può essere, se Dio vuole, qualche uomo veramente e puramente virtuoso, e del quale, per conseguenza, sarebbe troppo strano che s' avesse ragione di diffidare in un grado speciale.

Ma ciò che importa non è di vedere qual sia, secondo una o un' altra opinione, lo stato morale dell' Italia, in paragone di quello degli altri popoli d' Europa. Ciò che importa o, possiam dire, ciò che importava, era di vedere se, di quel tanto o quanto male morale che c' è sicuramente in Italia, cioè anche in Italia, sia stata cagione un' influenza speciale della religione cattolica. Ora, in questo forse troppo lungo esame, abbiamo visto che, delle dottrine citate come cagione dell' asserito speciale pervertimento,

1.° alcune, veramente opposte alle morale, non hanno, nè ebbero mai corso in Italia, nulla più che tra i cattolici dell' altre nazioni;

[1] *Quoniam judicas populos in æquitate.* Psalm. LXVI, 5.

2.° altre, che furono e sono insegnate in Italia, lo furono e lo sono ugualmente in tutti i paesi cattolici, come parte essenziale di questa religione. E abbiamo veduto che queste sono consentanee al Vangelo, e, per natural conseguenza, consentanee insieme e superiori alla ragione. Sull'autorità della religione in punto di morale, sulla distinzione de' peccati in mortali e veniali, sulla dottrina e sulle forme della penitenza, sull'efficacia del pentimento, sulla forza e sulla sanzione de' comandamenti della Chiesa, sui motivi dell'elemosina, sull'astinenza, sull'umiltà, su tutti i punti in somma, ch'erano allegati come prova di differenza, l'esame ci ha fatto trovare unità di fede e d'insegnamento.

E torna qui a proposito il rammentare una cosa che s'è accennata da principio, cioè che, nel testo medesimo che abbiamo esaminato, la cagione di quello speciale pervertimento è attribuita, più d'una volta, non già a dottrine particolari all'Italia, ma alla Chiesa nominatamente. *La Chiesa*, è detto in quello, *s'impadronì della morale, come di cosa tutta sua, e sostituì l'autorità de' suoi decreti e le decisioni de' Padri ai lumi della ragione e della coscienza, lo studio de' casisti a quello della filosofia, un' abitudine servile al più nobile esercizio dello spirito. La Chiesa collocò i suoi precetti accanto alla gran tavola delle virtù e de' vizi... e diede loro un potere, che le leggi della morale non poterono ottener mai.* Accuse, delle quali, con poverissime forze, ma col potentissimo aiuto della verità, abbiamo cercato di far vedere l'insussistenza: ma che, anche senza essere esaminate, si manifestano da sè come incapaci di dimostrare l'effetto speciale e d'eccezione, ch'era proposto a dimostrare. Il resto poi della colpa è attribuito quasi sempre ai casisti; i quali non sono certamente la Chiesa, ma non sono nemmeno una classe d'uomini particolare all'Italia.

E in quanto agli abusi nell'applicazione della dottrina cattolica, che possono esistere in Italia, abbiamo visto che non vengono dall'insegnamento, poichè questo non è altro che l'insegnamento cattolico; il quale li denunzia e li combatte, e gli avrebbe levati di mezzo affatto e per sempre, se l'uomo non avesse il terribile potere d'alterare a sè stesso la verità, e di piegar le dottrine alle passioni. E abbiamo visto che, gli abusi, come vengono da queste cagioni, umane pur troppo e non italiane, così è stato e è necessario il denunziarli e il combatterli in altri paesi cattolici; e che il rimedio a questo, come a tutti i mali morali, è per tutti la cognizione della dottrina, e l'amore di essa, che è il mezzo sicuro d'intenderla rettamente.

APPENDICE AL CAPITOLO TERZO

DELLE OSSERVAZIONI SULLA MORALE CATTOLICA.

Del sistema che fonda la morale sull'utilità.

Nella prima edizione, si contenevano alcuni cenni intorno a questo sistema, per ciò che riguarda la sua applicazione, o piuttosto la sua applicabilità, alla pratica. Ma erano cenni rapidi e leggieri; e essendo questo il più accreditato tra i sistemi che vogliono distinta affatto, e separata per principio la morale dalla teologia, abbiamo creduto che non sarebbe fuori di proposito il farci sopra qualche osservazione più estesa. Ci limiteremo però, per quanto sarà possibile, a considerarlo da quell'aspetto solo; perchè, da una parte, il suo vizio più essenziale e più immediato, cioè l'assoluta mancanza di moralità, è già stato messo da altri in piena luce; e dall'altra, il chiarirlo inapplicabile (logicamente, s'intende) è un'altra maniera di dimostrarlo falso.

Questo sistema pone che la vera utilità dell'individuo s'accorda sempre con l'utilità generale, dimanierachè l'uomo, giovando agli altri, procaccia il maggior utile a sè stesso. E da ciò vuol che si deva ricavare la regola morale delle deliberazioni umane. Il nostro assunto principale è d'esaminar se si possa. Supponiamo dunque, prescindendo da ogni altra considerazione, un uomo persuaso della verità di questo principio, e disposto sinceramente a uniformarcisi nella pratica; supponiamolo, dico, alla scelta d'un'azione, in una cosa dove sia interessata la moralità. Qual è il criterio che il sistema gli potrà somministrare per far questa scelta?

Fatto non già unico, ma notabile certamente! due criteri in vece d'uno, non dirò somministra, ma implica questo sistema. Dico due criteri d'uguale autorità, e independenti l'uno dall'altro; giacchè, se l'interesse individuale s'accorda sempre con l'interesse generale, è evidente che trovarne uno è averli trovati l'uno e l'altro; e che, per conseguenza, farebbe una fatica assurdamente superflua chi, dopo essersi persuaso che l'azione intorno alla quale delibera sarà utile a lui, si mettesse, per assicurarsi della moralità di essa, a cercare se sarà utile anche agli altri, e viceversa. Ma quest'abbondanza apparente non è, nè potrebb'esser altro, che una mancanza reale. Ogni duplicità non ha la sua ragione e la sua concordia, che in un'unità

superiore, la quale in questo sistema manca affatto, anzi n'è esclusa; giacchè, nè esso pretende di dare, nè avrebbe di che dare, una ragione per la quale l'utilità dell'individuo operante deva necessariamente accordarsi con l'utilità generale. Appunto perchè non può somministrare un unico, supremo, assoluto criterio, come la ragione richiede, ne implica, come s'è detto dianzi, due d'ugual valore, cioè ugualmente congetturali; e ciò per effetto della loro comune natura. Cos'è infatti l'utilità avvenire, sia individuale, sia generale, riguardo alla cognizione umana, se non una cosa di mera congettura? Perchè, non è essa punto una qualità che l'osservazione possa riconoscere come inerente, o no, all'azione da farsi, o da non farsi, alla quale il criterio dev'essere applicato; è un effetto che potrà venire, o non venire da quell'azione, dependentemente dall'operazione eventuale d'altre cagioni. E quindi, proporre l'utilità per criterio primario, anzi unico, della moralità dell'azioni umane, come fa quel sistema, è proporre un criterio, non dirò ingannevole, ma inapplicabile, tanto nell'una, che nell'altra maniera.

Che se, in una cosa tanto evidente, potesse parer necessaria una più particolare dimostrazione, si veda, di grazia, come mai un uomo qualunque possa giudicare anticipatamente con certezza, se una data azione sia per riuscire più utile che dannosa a lui medesimo; che, delle due ricerche, può parere, a prima vista, la meno difficile. Ha forse l'avvenire davanti a sè? Conosce gli effetti degli effetti, le circostanze independenti dalla sua azione, e che opereranno sopra di lui in conseguenza di quella? le determinazioni ch'essa potrà suggerire ad altri uomini, noti, ignoti a lui, a seconda di loro interessi, di loro opinioni, di loro capricci? Conosce il cambiamento possibile de' suoi sentimenti stessi? la durata della sua vita, da cui può dipendere che un'azione la quale, fino a un certo tempo, aveva portato utile, porti danno, e viceversa? Quale sarà la guida che possa condurlo al termine d'una tale ricerca?

L'esperienza, dicono.

Guida eccellente, senza dubbio, ma fin dove può arrivare essa medesima. L'autorità dell'esperienza, riguardo ai fatti contingenti avvenire, è fondata sulla supposizione tacita (che la riflessione poi dimostra ragionevolissima) d'un ordine che comprende ugualmente i fatti che sono stati e quelli che sono, e quelli che saranno; e del quale, per conseguenza, i primi, cioè quelli tra i primi, che possiamo conoscere, sono per noi una certa qual manifestazione limitata e parziale, e quindi un indizio de' futuri. Se poi anche il sistema deduca

da quest'ordine l'autorità dell'esperienza, e se possa ammetterlo senza rinnegar sè medesimo; o su che altro fondi quell'autorità, e se ci sia altro su di che fondarla, non occorre qui di farne ricerca. Basta al nostro assunto quella verità innegabile, che dall'esperienza non si può ricavare, riguardo al futuro, nulla più che un indizio di maggiore o di minor probabilità. E l'esperienza medesima, facendoci, per dir così, passar davanti agli occhi tanti e tanti fatti prodotti da cagioni imprevedute e imprevedibili, attesterebbe, se ce ne fosse bisogno, che non si può da essa ricavare una regola certa dell'utile o del danno individuale che possa resultare da un'azione; e non occorre aggiungere: dell'utile e del danno generale. Anzi, a prima vista, come ho già accennato, questa seconda scoperta può parere la più difficile. Ma chi appena ci rifletta deve vedere che non si tratta qui di maggiore o minor difficoltà: sono due scoperte ugualmente impossibili. A far conoscere il futuro l'esperienza è inetta per chi non conosce il tutto, superflua per Chi lo conosce. All'uomo non basta; Dio non n'ha bisogno.

Ma, replicano, quando mai ci siamo noi sognati di chiedere e d'attribuir tanto alla previsione umana? Chi non sa che l'esperienza non può condurre alla cognizione assolutamente certa del futuro? che l'utile e il danno avvenire non possono esser altro che materia di probabilità? E appunto perchè l'uomo non possiede l'onniscienza, deve contentarsi della semplice probabilità.

Se fossero veramente persuasi di ciò, non si vede come potrebbero credere che ci sia una scienza della morale: e lo credono però certamente, poichè dicono d'averne trovato il vero fondamento. Cosa sarebbe infatti una scienza fondata su un principio, e armata d'un criterio, volendo applicare il quale, non si trovasse a ogni immaginabile quesito altra risposta che: forse sì, e forse no? Cosa sarebbe, non dico una scienza, nell'applicazione della quale l'uomo potesse qualche volta rimaner dubbioso (chè questa è una condizione di tutte le scienze, o piuttosto dell'uomo); ma una che, al dubbio di chi ricorre ad essa, non potesse mai rispondere se non col dubbio? Per avere delle nozioni certe, non è punto necessaria l'onniscienza, basta l'intelligenza; anzi non ci sarebbe intelligenza senza di questo. E si noti che, nell'altre scienze, il dubbio, oltre all'essere solamente parziale, anzi per questo esser solamente parziale, è anche relativo al momento in cui viene espresso. — Finora, si dice in que' casi, non s'è potuto, su questo o su quel punto, arrivare ad altro che a dell'opinioni più o meno probabili. Delle nove e più attente osservazioni, una qualche accidentale e

felice scoperta, una di quelle occhiate penetranti di qualche grand' ingegno, potranno sostituire all' opinioni una cognizione certa, da aggiungere a quelle che già la scienza possiede. — La sola scienza della morale avrebbe per sua condizione universale e perpetua la probabilità! val a dire, sarebbe condannata al dubbio su tutti i punti e per sempre! Ma se fosse tale, il chiamarla scienza non sarebbe altro che una contradizione. Il dubbio parziale e accidentale limita la scienza: il dubbio universale e necessario la nega.

Ma, come accennavo, non credono davvero loro medesimi che nella morale non ci sia altro che probabilità; e quando mettono in campo una così strana sentenza, non lo fanno già per esserci stati condotti da una serie d'osservazioni e di ragionamenti; ma perchè è l'unica replica che possano fare a chi oppone al loro sistema la mancanza d'un criterio assoluto. Allegando da principio l'esperienza, non avevano pensato a esaminare la natura e i limiti della sua autorità. Tenendola per una bona guida, com'è tenuta universalmente, e com'è infatti, dentro que' limiti, supponevano gratuitamente e in confuso, che dovesse bastare al loro intento. Quando poi si sentono opporre che l'esperienza non può somministrare altro che un criterio di probabilità, dicono che la probabilità sola deve bastare. È l'usanza dell'errore, darsi a intendere d'avere scelto il posto dov'è stato cacciato, e chiamare inutile o impossibile ciò che non può dare. Ma non ne sono veramente persuasi, nemmeno dopo averlo detto. E se paresse una temerità il voler così entrare nella mente degli altri, non c'è nulla di più facile che il far dichiarare la cosa a loro medesimi, e con risolutezza, anzi con emozione. Domando infatti a qualsisia di loro, se, per esempio, uccidere l'ospite addormentato, per impossessarsi del suo danaro, sia o non sia un'azione che cada sotto un giudizio della moralità. E sottintesa la risposta, che non può esser dubbia, ragiono così: O il criterio della morale non può farci arrivare che a un giudizio di mera probabilità; e si dovrà dire che uccidere l'ospite addormentato, per impossessarsi del suo danaro, è un'azione probabilmente, nulla più che probabilmente, contraria alla morale; e che, per conseguenza, c'è anche una probabilità, piccola quanto si vuole, ma una probabilità, che possa essere un'azione morale; o..... Ma non mi lascia finire: non può sentire senza indegnazione enunciar come problematico un tale giudizio. Eppure, per avere il diritto d'enunciarlo assolutamente, il diritto di dire: no, non c'è, nè ci può essere probabilità, nè grande, nè mezzana, nè minima, che una tale azione sia conforme alla morale, non c'è altro mezzo che dire:

l'utilità futura, essendo materia di mera probabilità, non può essere il criterio della morale. O rinunziare al sistema, o rinunziare all'indegnazione.

Ma, dicono ancora, cos'altro facciamo noi, che osservare i fatti, e fatti essenziali della natura umana, e esporli? Siamo forse noi che abbiamo suggerito agli uomini d'appetire l'utilità, e di procurarsela? Siamo noi che abbiamo inventata l'usanza di prenderla per motivo nella scelta dell'azioni, e di crederla un motivo legittimo e ragionevole? *È una condizione della natura umana il pensar, prima di tutto, al proprio interesse*[1]. Prendetela con la natura umana; prendetela col senso comune, che la nostra teoria non ha fatto altro che interpretare, riducendo i suoi giudizi uniformi e costanti a una sintesi precisa e fedele. Andate a dire a tutti gli uomini, che il criterio di cui si servono perpetuamente per la scelta delle loro azioni, è immorale e antilogico.

Non ci vuol molto a scoprir qui un falso ragionamento fondato sull'alterazione d'un fatto. Altro è che l'utilità sia un motivo, cioè uno de' motivi per cui gli uomini si determinano nella scelta dell'azioni, altro è che sia, per tutti gli uomini, il motivo per eccellenza, l'unico motivo delle loro determinazioni. Non hanno osservato que' filosofi, o piuttosto sono riusciti a dimenticarsi (giacchè è un'osservazione che non hanno potuta non fare migliaia di volte, e non solo sugli altri, ma sopra loro medesimi) che, per gli uomini che si propongono d'operar moralmente (e la questione, essendo sulla moralità, non contempla se non questi), l'utilità è bensì un motivo, ma un motivo subordinato e secondario; e che, lungi dall'esser presa per criterio in una questione di moralità, la suppone già sciolta, o che non ci sia neppure il bisogno d'esaminarla. È verissimo che, in molte, anzi in moltissime deliberazioni, anche questi uomini non considerano altro che l'utilità. Ma quando e perchè? Quando si tratti di scegliere tra delle azioni, ognuna delle quali sia, riguardo alla moralità, conosciuta eleggibile, e conosciuta tale per un criterio affatto diverso, e che contempla, non gli effetti possibili e ignoti dell'azioni, ma la loro essenza medesima; cioè per la nozione della giustizia. Un galantomo che deliberi intorno al comprare una cosa qualunque, nelle circostanze che rendono legittima una tale azione, potrà bilanciar lungamente l'utile dell'acquisto e l'inconveniente della spesa, senza che gli venga neppure in mente che ci sia una moralità

1 Bentham, *Deontology, etc.* Deontologia, ovvero Scienza della moralità, etc. Part. I. Cap. I.

al mondo. Ma qual maraviglia che una considerazione non entri dov' è sottintesa? che la mente non cerchi in un' azione la qualità ch' era già associata ad essa? che la prudenza parli sola, quando la giustizia non ha che dire? Ecco dove l' esperienza è una bona guida: dove basta ciò che essa può far trovare, e che non si troverebbe senza il suo aiuto: cioè una maggiore probabilità. Ecco fin dove è tenuta tale dal senso comune, al quale, così a torto, s' appella il sistema. L' errore, inetto a scoprire, non ha che l' abilità d' alterare; e qui ha preso al senso comune il metodo d' applicare il criterio dell' utilità e i dati dell' esperienza a una categora, e categoria subordinata, di deliberazioni; e, per farne una cosa sua, e dargli una nova forma apparente, non ha fatto altro, che trasportarlo a tutte le deliberazioni; da un posto secondario, dove aveva la sua ragion d' essere, al primo, anzi a un unico posto, dove non n' ha veruna.

Ma oltre i casi, frequentissimi senza dubbio, ne' quali la considerazione della moralità non dà nell' occhio, perchè sottintesa, ce ne sono, eccome! di quelli in cui entra esplicitamente, sia per riprovare un' azione come ingiusta, sia per esaminare se un' azione sia giusta o ingiusta, lecita o illecita. E in questi casi, l' utilità, non che esser presa (s' intende sempre dagli uomini che si propongono d' operar moralmente) nè per il solo, nè per il preponderante criterio, non è nemmeno presa in considerazione.

So bene che i propugnatori del sistema dell' utilità dicono che questa è una mera illusione; che, in fatto, ciò che si considera, anche in que' casi, è l' utilità e il danno; e che le parole « giusto » e « ingiusto » quantunque presentino in apparenza e confusamente un altro significato, tornano in ultimo a quel medesimo: cioè che « giusto » non significa in fondo, se non ciò che porta più utile che danno; e « ingiusto, » ciò che, quando pure paresse avere, o avesse anche con sè una qualche utilità immediata, porta alla fine un danno superiore ad essa.

Ma questo è evidentemente sostituire all' esame del fatto un' induzione, e un' induzione, non dirò solamente forzata, ma opposta all' evidenza. Il fatto da esaminare, è se veramente gli uomini, per « giusto » intendano più utile, e, per « ingiusto » il contrario. Ma che dico, esaminare? e a chi verrebbe in mente che ce ne potesse esser bisogno, se a que' filosofi non fosse venuto in mente d' affermare una cosa simile? Come! Uno che non si curi o si curi poco della moralità, propone come utile un' azione a un altro, il quale non accetta il consiglio, dicendo che non la trova giusta; il primo, affine di persuaderlo, adduce novi argomenti

d'utilità; l'altro ripete che non si tratta di questo, che lui non va a cercare se l'azione porterà utile o danno, che, per astenersene, gli basta che non sia giusta; e quest' uomo vuol dire: l'azione che mi proponete non è abbastanza utile? In verità, la cosa è tanto forte, che uno a cui riuscisse nova, avrebbe qualche ragione di domandare se c'è proprio stato qualcheduno che l'abbia detta espressamente, o se non siamo piuttosto noi che la facciamo dire al sistema, per via d'induzione. Eccola dunque detta espressamente dal Bentham, a proposito del giudizio dato da Aristide sul bel progetto di Temistocle, di dar foco alle navi de' Greci alleati d'Atene, che si trovavano riunite a Pagasa; e ciò affine di procurare agli Ateniesi il dominio sulla Grecia intera. *Quelli*, dice, *che dalla lettura degli* Ufizi *di Cicerone e de' libri de' moralisti platonici hanno ricavata una nozione confusa dell'* Utile, *come opposto all'* Onesto, *citano spesso il detto d'Aristide sul progetto che Temistocle volle rivelare a lui solo. Il progetto di Temistocle è* utilissimo, *disse Aristide all'adunanza del popolo ateniese, ma è* ingiustissimo. *Credono di veder qui un' opposizione manifesta tra l'utile e il giusto. Errore: non c'è altro che un bilancio di beni e di mali.* Ingiusto *è una parola che presenta il complesso di tutti i mali che derivano da uno stato di cose, nel quale gli uomini non possano più fidarsi gli uni degli altri. Aristide avrebbe potuto dire: « Il progetto di Temistocle sarebbe utile per un momento, e dannoso per de' secoli: quello che ci farebbe acquistare non è nulla in paragone di quello che ci farebbe perdere* [1]. »

A questo segno potè una preoccupazione sistematica far travedere un uomo d'ingegno, e osservator diligente, quando voleva. Non s'avvide nemmeno che, essendo nella proposizione sulla quale argomentava, il progetto di Temistocle chiamato, non *utile* semplicemente, ma *utilissimo*, la sua interpretazione farebbe dire a Aristide: Il progetto di

1 *Traités de Législation civile et pénale, extraits des manuscrits de J. Bentham, par Ét. Dumont; Principes de Législation, Chap. V.* — Un altro scrittore celebre, e meritamente per più d'un titolo, G. B. Say, ripetè e fece sua quella strana interpretazione. *Essai sur le Principe de l'Utilité*, § I.

Non si potrebbe poi attribuire se non a un grosso inganno della memoria, quel far *ricavare una nozione confusa dell'utile, come opposto all'onesto, dalla lettura degli Ufizì di Cicerone*, dove quel fatto non è citato, che per cavarne la conseguenza contraria: *Maneat ergo, quod turpe sit, id numquam esse utile.* III, 12. E nella conclusione di quel terzo libro, in cui si tratta appunto delle relazioni dell'utile con l'onesto: *Utilitatem nullam esse docuimus, quæ honestati esset contraria*, 35.

Temistocle è utilissimo, ma dannosissimo. E gli Ateniesi, per *utilissimo*, avrebbero dovuto intendere: *utile per un momento, e dannoso per de' secoli!* Che se, come accenna il Bentham, si vuol credere apocrifo il fatto, e considerarlo semplicemente come un esempio ipotetico, si può affermare senza esitazione, che a qualunque moltitudine avente una lingua, nella quale ci siano i vocaboli *utile* e *giusto*, fosse proposta la cosa in que' termini, intenderebbe che gli si vuol parlare di due qualità diverse. Per darsi a intendere che utilità e giustizia siano un concetto medesimo, con la sola differenza del più e del meno, ci vuole un lungo e ostinato studio di far parere a sè stesso ciò che non è, e di dimenticare ciò che è: studio, del quale una moltitudine non è capace. E se si domanda, con qual ragione una moltitudine qualunque o, in altri termini, il senso comune ammetta e tenga ferma questa distinzione tra i due concetti d' utilità e di giustizia, la risposta è inclusa nella domanda: sono due concetti, come sono due vocaboli. Uno è il concetto d' una legge de' voleri e dell' azioni, fondata nella natura degli esseri; l' altro è il concetto d' un'attitudine delle diverse cose a produrre degli stati piacevoli dell' animo. E siccome questi concetti s' applicano moltissime volte da tutti gli uomini, e le più di queste separatamente e ognuno da sè; siccome, dico, si può pensare, e si pensa effettivamente, alla giustizia d' un' azione, senza pensare nè punto nè poco alla sua utilità, e viceversa; così non c' è nulla per il comune degli uomini (come non c' è nulla di ragionevole per nessuno), che porti a dubitare della duplicità di que' concetti, a perder di vista una distinzione tanto manifesta e tanto costante, tra due oggetti del pensiero.

Ma se dicessimo che anche il Bentham l' intendeva in fondo come il popolo d' Atene e come ognuno; che concepiva anche lui la giustizia come un' essenza distinta dall' utilità, e avente de' suoi attributi propri, che non appartengono a questa, sarebbe ora una temerità davvero? Meno che mai, perchè qui non c' è bisogno di presumere: ha detta la cosa lui medesimo in un momento di distrazione. Distrazione un po' forte, perchè venuta subito dopo aver affermato il contrario; ma non c' è da maravigliarsi che uno sia distratto facilmente da ciò che non ha davvero nell' animo. In una nota al luogo citato dianzi, dopo aver detto che uno storico inglese ha dimostrato falso l' aneddoto, aggiunge: *Plutarco che voleva far onore agli Ateniesi, sarebbe stato impicciato bene a conciliare con questo nobile sentimento di giustizia la maggior parte della loro storia.*

Nobile sentimento di giustizia? Cosa salta fuori ora? Sentimento

d'utilità, doveva dire, se non si trattava d'altro che d'*un bilancio di beni e di mali.* Ma allora cosa ci ha che fare la nobiltà del sentimento? Rifiutare un progetto che *farebbe perdere incomparabilmente più di ciò che farebbe acquistare*, è senza dubbio una determinazione giudiziosa; ma qual ragione di chiamarla nobile? Non voler comprare in grande una merce, quando si prevede che sia per rinviliare, l'avrebbe il Bentham chiamato un nobile sentimento? E se la giustizia, per chi non si lascia portar via dalle parole, ma ne indaga l'intimo significato, non vuol dir altro che utilità, perchè applicare a una denominazione la qualità che non s'applicherebbe all'altra? Singolare parola questa « giustizia, » che, non volendo dir nulla per sè, e non essendo altro che un mezzo indiretto e improprio di significare una cosa, può ricevere un titolo bellissimo, che al nome vero della cosa non starebbe bene! un titolo che, in morale, non avrebbe significato veruno, non si sarebbe mai potuto pensare a applicarlo a nessun sentimento, a nessuna azione umana, se la giustizia non fosse altro che utilità! Come si spiega un simile imbroglio? L'abbiamo detto. Il Bentham credeva in fondo che la giustizia ha un oggetto distinto dall'utilità, e che appunto per questo l'amore della giustizia è un sentimento nobile; e gli scappò fuori ciò che aveva in fondo. *Habemus confitentem.... virum bonum.* È l'onesta natura e il senso retto dell'uomo, che scacciati dalla trista forca del sistema, tornano indietro di corsa[1].

Che se paresse a qualcheduno, che questo sia quasi un cogliere un uomo in parole sfuggite senza considerazione, e non richieste nemmeno dall'argomento, risponderemmo che la contradizione che abbiamo notata, è bensì, riguardo al Bentham, un fatto accidentale; giacchè non c'era nulla che lo costringesse a dire in una nota il contrario di ciò che voleva stabilire nel testo; ma è un fatto prodotto da una causa permanente e fecondissima, cioè dall'opposizione dell'assunto con ciò che attesta l'intimo senso: un fatto, per conseguenza, che si riprodurrà necessariamente ogni volta che quell'assunto sia messo a fronte dell'intimo senso. E nulla di più facile, diremo anche qui, che il farne la prova.

Supponiamo dunque che un uomo si proponga, nelle circostanze più favorevoli che si possano immaginare, d'impiegare un grosso capitale nel dissodare un suo terreno, nel farci di gran piantagioni, e nel fabbricarci delle case, per stabilirci delle famiglie miserabili e chiedenti lavoro, con gli attrezzi e il bestiame necessario alla coltura; e che questo

1 *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.* Horat. I Epist. X, 24.

brav'uomo si rivolga a un seguace del sistema dell' utilità, e gli dica: Credete voi che questo mio disegno sia conforme alla morale? — Non è egli vero che il filosofo si mette a ridere d'un dubbio di questa sorte? Supponiamo ora che l'altro soggiunga: — Vorrei anche sapere se, mettendo a esecuzione questo disegno, procurerò un vantaggio a me e agli altri. — Gli sarà risposto che, con quelle circostanze tanto favorevoli, e quando la cosa sia fatta a dovere, c'è tutto il fondamento di sperare un tal resultato. Ma se (è un apologo che facciamo) insiste e dice: — Vorrei che mi deste una sicurezza uguale a quella che mi avete data dianzi con quel ridere più significativo di qualunque parlare; perchè mi preme, è vero, soprattutto di non fare una cosa che non sia conforme alla morale; ma mi preme anche molto di fare una cosa utile. Ridete, di grazia, anche di questo mio dubbio; e assicuratemi in questa maniera, che è assurdo il supporre la possibilità d'un resultato contrario; — cosa risponde il filosofo? Ha riconosciuta la distinzione tra l'utilità e la moralità; in due volte, è vero, ma l'ha riconosciuta: si sente ora di ritrattarsi? Rispondo arditamente di no. Come una repugnanza morale non gli permise poco fa d'ammettere che la morale non sia capace se non d'un criterio di probabilità, così una repugnanza logica non gli permette ora d'attribuire all' utilità un criterio di certezza. E questo è un riconoscer di novo, che la questione della moralità, e quella dell' utilità sono due, non una sola espressa in diversi termini.

Allunghiamo un pochino l'apologo, e supponiamo che, compita l'impresa, e al momento di raccogliere i primi frutti, venga un terremoto e subissi ogni cosa, salvandosi il padrone a stento, di mezzo alle rovine. Ognuno chiamerà disgraziata un'impresa che, in vece dell' utile sperato, ha prodotto uno scapito effettivo: ci sarà alcuno che la chiami immorale? Eppure è il giudizio che ne dovrebbe portare chiunque fosse persuaso davvero che l'utilità è il criterio della morale, che *il merito e il demerito de' nostri sentimenti e delle nostre azioni non dipendono dalle loro cause, ma da' loro effetti*, per servirmi delle parole d'un celebre sostenitore di quella dottrina, smentita nobilmente dalla sua vita [1].

[1] De Tracy, *Élémens d'idéologie, Tome V: Seconde partie du Traité de la volonté: De nos sentimens et de nos passions, ou Morale; Chap. I.*

E scambievolmente si dovrebbero, stando a quella massima, giudicare immuni da ogni immoralità altre azioni, delle quali si può ugualmente asserire con tutta sicurezza, che i sostenitori della massima porteranno un giudizio opposto. Vediamone anche qui

Dico forse troppo? Vediamo; perchè non c'è dubbio che potrebbe benissimo esimersi dal proferire una così strana sentenza, dicendo invece: — Non precipitiamo il nostro giudizio. Il sistema prescrive di dedurlo dagli effetti; e possiamo noi dire di conoscere gli effetti di quell'impresa? Ne conosciamo alcuni, i più immediati; ma *alcuni effetti* è forse lo stesso che *gli effetti?* Sappiamo noi quante sorte di consolazioni e di compensi potrà trovare quell'uomo? Non potrebbe dalla disgrazia medesima essere stimolato a tentar dell'altre imprese, e da successi più fortunati, dall'attività medesima impiegata a rifare il suo capitale, ricavar più soddisfazione, che non n'avrebbe avuta dal goderlo e dall'accrescerlo? Il piacere che può dar la ricchezza è forse necessariamente proporzionato alla quantità di essa? E in quanto a quelli che sono morti nella catastrofe, già è ciò che, o presto o tardi, gli doveva accadere; e chi può decidere se sia stato peggio o meglio per loro il morir quella volta piuttosto che un'altra, forse dopo malattie dolorosissime, forse in una qualche maniera più atroce? Riguardo poi a un interesse più generale, chi sa se l'esempio dato da quell'uomo, l'aver visto, anche per poco, tante campagne floride dove prima non c'era che una sodaglia, non possa eccitare un'emulazione, la quale porti un aumento di produzione e di prosperità, da compensare, da sorpassar di molto il capitale ingoiato dal terremoto? — Non c'è dubbio, ripeto, che, con questi e con altri argomenti dello stesso genere, potrebbe sospendere il suo giudizio; ma a condizione di tenerlo sospeso per sempre. Potrebbe schivar lo sproposito; ma a condizione di riconoscere che il criterio proposto dal sistema è inapplicabile. Conclusione

la prova in un esempio. Un uomo ben diverso dal dissodatore di poco fa, si propone d'avvelenare due galantomini che gli danno noia; a uno dà effettivamente del veleno; all'altro, per uno sbaglio fortunato, amministra una sostanza innocua, o anche salutare. Ecco due effetti passabilmente diversi: trovatemi l'uomo che, per mantenersi coerente alla massima, giudichi diversamente le due azioni, chiamando immorale la prima, e l'altra no.

Applicata poi a' sentimenti, quella massima fa necessariamente la stessa riuscita, ma con qualcosa di specialmente strano, in quanto, potendo i sentimenti non produrre alcun effetto, la morale, in questo caso, non avrebbe nulla a dire intorno ad essi. Un uomo, in punto di morte, desidera in cor suo, con un odio disperato, la rovina d'un innocente; un altro, nello stesso stato, con una benevolenza pietosa, ne desidera la salvezza: dov'è, dirò ancora, il partigiano di quella dottrina, il quale dica, pensi, sogni, che que' due sentimenti, perchè privi d'effetto, non possano esser chiamati nè morali nè immorali?

alla quale s'arriva senza fatica, e quasi senza avvedersene, da qualunque parte si prenda a esaminarlo.

Dicendo però che Aristide, in quella sua famosa sentenza, intese manifestamente d'opporre il giusto all'utile, come cose che possano essere qualche volta inconciliabili, abbiamo forse voluto anche dire che avesse ragione d'intenderla così? Tutt'altro. Crediamo anzi col Bentham, ma per una ragione affatto diversa dalla sua, e della quale faremo un cenno tra poco, che una tale opinione non possa venire, se non da *nozioni confuse* e dell'utile e del giusto. Dove Aristide, se il fatto è vero, l'intendeva bene, o dove, per andar più al sicuro, l'intese bene quella volta[1], fu nel rivendicare la ragione di criterio anteriore e supremo alla giustizia, lasciata fuori perversamente da Temistocle. Ma questa cosa bona, la fece male. Uno che avesse avute nozioni abbastanza chiare e del giusto e dell'utile, e, per conseguenza, della loro relazione necessaria, non avrebbe mai fatta quella strana concessione, che un

1 Se crediamo a un celebre moralista antico, citato da Plutarco, e a Plutarco medesimo, Aristide avrebbe professata e messa in pratica anche la massima opposta a quella che è sottintesa nel giudizio che diede del progetto di Temistocle. Ecco il passo di Plutarco nella vita d'Aristide, secondo la traduzione del Pompei:

« Aristide fece poi giurar gli altri Greci intorno alle convenzioni dell'alleanza, ed egli stesso giurò a nome degli Ateniesi, e fatte le imprecazioni contro chi violasse quel giuramento, gittò roventi masse di ferro nel mare. Ma in progresso di tempo, *costretti* venendo gli Ateniesi *dalla qualità degli affari* » quale abuso di parole! gli affari che *costringono* la volontà « ad usar un alquanto più autorevol dominio, esortò gli Ateniesi stessi a rivolgere tutto lo spergiuro sopra di lui medesimo, dove tornasse meglio governar le faccende in diversa maniera di quella che avevan giurata. Teofrasto però, generalmente parlando di quest'uomo, dice che, quantunque egli in tutte le cose domestiche, e ne' particolari negozi de' cittadini, giusto fosse al maggior segno, pure negli affari pubblici molte cose faceva secondo la costituzione e le circostanze della patria sua, come se queste *esigessero che frequentemente usar si dovesse ingiustizia.* Conciossiachè raccontasi da quello scrittore, che, consultandosi intorno al trasportare i danari delle pubbliche contribuzioni da Delo ad Atene, ed essendo que' di Samo che ciò insinuavano, egli disse che la cosa non era veramente giusta, ma utile. »

Ecco un *ma* che fa un ufizio ben diverso da quello dell'altra volta. E è veramente singolare che Plutarco, il quale riferisce nella *Vita* medesima, e il consiglio dato a proposito del progetto di Temistocle, e quest' altri due, non abbia avuto nulla a dire di una contradizione tanto enorme. E più singolare ancora, che da Plutarco in poi, si sia continuato a citare e a celebrare quel primo consiglio, come una prova della severa e segnalata moralità d'Aristide, e a chiamar anche costui, all'occorrenza, il giusto per antonomasia, come se la storia, vera o falsa, non riferisse di lui altro che quello.

progetto di quella sorte si potesse chiamare utilissimo. O avrebbe detto: La cosa che Temistocle vi dà per utilissima sarebbe ingiustissima; o fidandosi nella forza di questa seconda parola, nella repugnanza che gli uomini provano, per vergogna, anche quando non è per coscienza, a accettar la cosa quand'è chiamata col suo nome, si sarebbe contentato di cambiar la questione (come si deve fare con le questioni piantate in falso), e di dire semplicemente: Ciò che Temistocle propone sarebbe una grand'ingiustizia, o meglio, un'abbominevole scelleratezza.

Ma altro è il dire che, tra la giustizia e l'utilità, non ci possa essere una vera e definitiva opposizione; altro è il dire che siano una cosa sola, cioè che la giustizia non sia altro che utilità. La prima di queste proposizioni esprime una di quelle verità che, più o meno distintamente e fermamente riconosciute, fanno parte del senso comune; la seconda, è diremo anche qui, un'alterazione, una trasformazione di questa verità che il sistema ha presa dal senso comune: perchè, col mezzo proposto da esso, non si sarebbe trovata in eterno.

Infatti, se si domanda al sistema, come mai s'arrivi a conoscere che l'utilità è sempre d'accordo con la giustizia, o, per dirla con altri suoi termini, che l'azione utile al pubblico torna sempre utile al suo autore, e viceversa; se si domanda, dico, come s'arrivi a conoscere una tal cosa, con tanta certezza, da farne il fondamento e la regola della morale; il sistema risponde, come s'è visto, che ce l'insegna l'esperienza. Ma s'è anche visto che, dall'esperienza, per quanto sia vasta e oculata, non si può cavar nessuna conseguenza certa riguardo all'avvenire, e quindi nessuna regola certa per la scelta dell'azioni. E dopo di ciò, non è certamente necessario l'esaminare quale e quanta sia l'esperienza, sulla quale il sistema pretende fondare quello che chiama il suo principio. Ma, per vedere con qual leggerezza proceda in tutto, e per sua natural condizione, non sarà inutile l'osservare di quanto poco si contenti, anche dove sarebbe affatto insufficiente il molto, anzi tutto l'immaginabile di quel genere. Cos'è, dunque, l'esperienza posseduta, sia direttamente, sia per trasmissione, da quelli che credono di poterne ricavare una tal conclusione? e suppongo che siano gli uomini che ne possiedano il più. È la cognizione d'un piccolissimo numero d'azioni umane, relativamente a quelle che hanno avuto luogo nel mondo, e d'un numero de'loro effetti incomparabilmente minore; giacchè chi non sa quanto numerosi, mediati, sparsi, lontani, eterogenei, possano esser gli effetti d'un'azione umana? effetti, de'quali una parte, Dio sa quanta e quale, non è ancora realizzata; giacchè come s'è accennato dianzi, chi potrebbe dire che sia compita e

chiusa la serie degli effetti d'un'azione antica quanto si voglia? E con un tal mezzo sarebbero arrivati a scoprire una legge relativa a tutte l'azioni passate, presenti e possibili? Che! non avrebbero nemmeno potuto pensare a cercarla; perchè il concludere dal particolare al generale, che è il paralogismo fondamentale del sistema, non sarebbe nemmeno un errore possibile, se l'uomo non avesse, per tutt' altro mezzo, l'idea del generale, che di là non potrebbe avere. Quella che pretendono d'aver ricavata dall'esperienza, è una verità che hanno trovata stabilita, e *ab immemorabili*, nel senso comune.

Il senso comune tiene infatti, che l'utilità non possa, in ultimo, trovarsi in opposizione con la giustizia. E lo tiene, non già per mezzo d'osservazioni che non potrebbero mai arrivare all' ultimo; ma per una deduzione immediata, ovvia e, direi quasi, inevitabile, dal concetto di giustizia. In questo concetto è compreso quello di retribuzione, cioè di ricompensa e di gastigo; e il concetto di giustizia si risolverebbe in una contradizione mostruosa, o, per dir meglio, non sarebbe pensabile, se la retribuzione dovesse compirsi alla rovescia, e dall' opera conforme alla giustizia venir definitivamente danno, che è quanto dire gastigo, al suo autore; e viceversa. Ma come poi, e con qual ragione, dal semplice concetto di questa retribuzione, il senso comune corre, con tanta fiducia, a concludere e a credere che deva realizzarsi del fatto? Ciò avviene perchè il concetto di giustizia si manifesta alla cognizione come necessario; e quindi non può entrare nel senso comune che cessi d'esser tale, riguardo alla realtà, alla quale si riferisce, e si riferisce con uguale necessità; giacchè si può ben pensare la giustizia, senza farne alcuna speciale applicazione, ma non si potrebbe pensarla come priva d' ogni applicabilità. E non già che il comune degli uomini riconosca riflessamente, e pronunzi espressamente, che ciò che è necessario in un modo non può mai diventar contingente in nessun altro; ma, appreso una volta un concetto come necessario, continua naturalmente e senza studio, senza aver nemmeno bisogno del vocabolo, a riguardarlo come tale nell'applicazioni che gli avvenga di farne. Si domandi a un uomo privo di lettere, ma non di buon senso, per qual ragione non si potrebbe supporre una combinazione di cose, per la quale, in un dato caso, dall'operar rettamente potesse resultare un danno stabile e definitivo, e dall'operare iniquamente uno stabile e definitivo vantaggio. Risponderà probabilmente: non può essere, perchè allora non ci sarebbe la giustizia. E sarà una risposta tanto concludente, quanto sarà stata irragionevole la domanda, domanda che sottintende non saprei dir quale di due cose ugualmente assurde: o

che il concetto di giustizia non importi necessità; o che nella realtà possa avverarsi il contrario di ciò che è necessario per essenza.

Questo non vuol dire certamente, che tutti gli uomini abbiano sempre presente una tal verità; che essa sia sempre stata e sia sempre la regola de' loro giudizi; che sia stato un fenomeno straordinario il sentir un uomo chiamare ingiustissima e utilissima una cosa medesima. È, come tutte le verità morali, una verità esposta nella pratica alle passioni e all'incoerenze parziali e accidentali degli uomini. E non c'è quindi da maravigliarsi che i successi temporariamente prosperi di tante azioni ingiuste, e gli avversi di tante giuste, e anche eroiche, ci portino qualche volta a dubitare di questa verità, e fino a negarla iracondamente, dimenticando che, nell'idea di retribuzione, non c'è punto compreso che deva realizzarsi nel momento che può parere a noi. Ma è una di quelle verità che, esprimendo una relazione immediata e necessaria tra due oggetti de' più facilmente presenti a qualunque intelligenza, non lasciano a verun filosofo il carico nè il tempo di ritrovarle, e non potrebbero esser perdute di vista dall'umanità, se non quando fossero da essa dimenticati gli oggetti medesimi. Finchè i concetti di giustizia e d'utilità vivranno nelle menti degli uomini, il concetto della loro finale e necessaria concordia rimarrà, in mezzo a delle dimenticanze parziali, e a delle negazioni incostanti, perpetuo e prevalente nel senso comune.

E è di qui, che il sistema cava tutta la sua forza apparente; come, del resto, ogni errore dalla verità che altera. Appoggiati a questo sentimento universale, i partigiani del sistema dicono a' suoi oppositori: Alle corte; o questa parola « giustizia, » che vi preme tanto, e levata la quale, vi pare che scomparisca ogni idea di moralità, significa qualcosa di definitivamente e necessariamente utile; e allora perchè l'opponete all'utilità, proposta da noi per il vero criterio della morale? O credete che significhi qualcosa che possa in ultimo riuscire dannosa, e è per questo, che volete separarla dall'utilità; allora siete voi che levate di mezzo davvero la moralità, mettendola in contradizione con la natura umana; perchè, se c'è una certezza al mondo, è questa, che l'uomo non può volere il suo proprio danno.

Ma la risposta è facile. Che la giustizia sia utile o, in altri termini, che la giustizia dell'azioni sia causa d'utilità ai loro autori, eccome lo crediamo! Ma appunto per questo, appunto perchè non possiamo credere che la cosa e la sua qualità, che la causa e l'effetto, siano quel medesimo, non possiamo credere che la giustizia e l'utilità siano quel medesimo. E opponiamo la giustizia all'utilità, non come due cose inconciliabili:

neppur per idea: l'opponiamo come la norma vera e razionale in questo caso, a una fuor di proposito. Non già che questa sia falsa in sè; che anzi è la vera e razionale norma della prudenza, la quale si contenta, e deve contentarsi d'una mera probabilità. Ma è una norma falsissima quando s'applichi alla moralità, la quale rimane una parola vota di senso, se non ha un criterio di certezza. Voi, supponendo affatto arbitrariamente, e solo perchè il vostro sistema n'ha bisogno, che, per giustizia, non si possa intendere che, o l'utilità, o qualcosa di contrario ad essa, c'intimate di scegliere tra codesta supposta identità, e codesta supposta opposizione. Ma noi passiamo in mezzo al vostro dilemma, col dire: nè l'uno, nè l'altro; anzi il contrario dell'uno e dell'altro, cioè distinzione e concordia. Distinzione, perchè sono due nozioni; concordia, perchè sono nozioni aventi tra di loro una relazione necessaria.

Ma a che parlare della cognizione d'una tal verità, quale gli uomini potevano averla dalla sola ragione? La concordia finale dell'utile col giusto, alla quale credevano in astratto, senza poterne vedere il modo, e come costretti solamente dalla forza di quell'essenze medesime; questa concordia è stata spiegata dalla rivelazione, la quale ha insegnato il come, per mezzo della vera giustizia, si possa arrivare alla perfetta felicità. E l'ha insegnato, non a qualche scola di filosofi, ma ai popoli interi: ha messo, in una nova maniera, questa verità nel senso comune; cioè in quella maniera unicamente sua, di render comunissime le cognizioni, rendendole elevatissime. Sicchè il sistema, formato (o riformato, che qui è tutt'uno) nella *mirabile luce* [1] del cristianesimo, ha trovata quella verità, non più sparsa e vagante, e come involuta, nel senso comune, ma espressa e ferma nell'insegnamento e, dirò così, nel senso comune cristiano. E, per appropriarsela, l'ha mutilata, staccandola dalla sua condizione essenziale. Ha levata dal conto la cifra della vita futura; e il conto non torna più, o, per dir meglio, non c'è più il verso di raccoglierlo. Perciò, nelle false religioni medesime, la tradizione d'una vita futura, nella quale abbia luogo una finale e infallibile retribuzione, s'è conservata forse più di qualunque altra, quantunque diversamente alterata. Era abbracciata e, per dir così, tenuta stretta, in qualunque forma, come un aiuto potente al bisogno razionale di credere alla concordia dell'utilità con la giustizia: aiuto potente, e quasi necessario contro la forza di tanti fatti, che, nel corso ristretto

1 *Qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum.* Petr. I, Epist. II, 2, 9.

delle vicende mondiali, può parere che la smentiscano apertamente. E un esempio notabile ce ne presenta un filosofo dell'antichità, il quale certamente avrebbe potuto, al pari di chiunque altro, o più di qualunque altro, far di meno d'un tale aiuto, se ce ne fosse stato il mezzo: voglio dire il Socrate di Platone, nel Gorgia. Dopo avere, con quella sua soda e profonda argutezza, con quel mirabile giro d'argomenti verso delle conclusioni tanto irrepugnabili quanto imprevedute, sostenuto successivamente contro tre avversari, che dall'ingiustizia non si può mai, in questo mondo, ricavare una vera utilità; e dopo averli ridotti, l'uno dopo l'altro, a non saper più cosa si dire, rimane sopra di sè, come non soddisfatto lui medesimo della sua vittoria, e aggiunge che *il discendere nelle tenebre con l'anima carica d'iniquità, è l'estremo de' mali.* E domandato all'ultimo interlocutore, se ne vuol saper la ragione, e rispostogli di sì, prosegue: *Senti dunque, come si suol dire, una bellissima storia, la quale ho paura che a te parrà una favola; ma io la ho per una storia vera; e come tale te la racconto.* E passa a raccontare quella per noi poverissima favola in effetto, ma che a uno privo del lume della rivelazione poteva (direi quasi, con ragione, se ci fosse vera ragione fuori della verità) parer meglio che nulla; cioè quella di Minosse, Radamanto e Eaco. E lui medesimo esprime questo sentimento, soggiungendo: *Già, a te non pare altro che una novella da donnicciole, e non ne fai caso veruno: e non me ne maraviglierei se, a forza di cercare, si potesse trovar qualcosa di meglio e di più vero.*

Ho detto dianzi, che, levata dal conto la vita futura, non c'è il verso di raccoglierlo. E infatti, implica contradizione il voler far resultare la felicità, cioè uno stato identico e permanente dell'animo, dal bilancio di momenti diversi e successivi dell'animo. Fingiamo anche, per fare una strana ipotesi, che un uomo potesse riconoscere e ragguagliare i momenti piacevoli e i momenti dolorosi d'una vita intera, e trovasse i primi superiori ai secondi, e di numero e d'intensità. Avrebbe da questo ragguaglio una quantità riunita, un residuo netto, di momenti piacevoli: ma questa riunione veduta dalla mente, alla quale i diversi e separati momenti possono esser presenti insieme come oggetti ideali, e quindi immuni dalle leggi del tempo; dalla mente, che in essi contempla l'unità dell'essenza, in quanto sono piacevoli, e li riferisce all'unità del soggetto in cui sono avvenuti in un modo moltiplice; questa riunione, dico, non sarebbe punto esistita nella realtà di quella vita, composta in effetto di momenti successivi, e in parte eterogenei. Dove

dunque potrebb' esser collocata la felicità d' una vita temporale, per quanto si volesse restringere, impiccolire, alterare in somma, il senso della parola « felicità? » Non nell' aggregato de' momenti piacevoli, che, in quanto aggregato, non è una realtà, ma relazioni vedute dalla mente; non in alcuno de' momenti reali, ognuno de' quali non sarebbe che una parte della felicità da trovarsi. La felicità non può esser realizzata fuorchè in un presente il quale comprenda l' avvenire, in un momento senza fine, val a dire l' eternità. Senonchè la religione può darci una specie di felicità anche in questa vita mortale, per mezzo d' una *speranza piena d' immortalità* [1]. Speranza che unifica, in certa maniera, in una contentezza medesima [2], i più diversi e opposti momenti, facendo vedere in tutti ugualmente un passo verso il Bene infinito; *speranza che non può illudere, perchè congiunta con la carità infinita diffusa ne' cori* [3]: la quale, quel Bene medesimo che promette nell' avvenire, lo fa sentir nel presente, in una misura limitata bensì, e come per saggio, ma con un effetto che nessun sentimento avente un termine finito può contraffare [4]. Così la giustizia misericordiosa di Dio predomina anche nel tempo, dove non si compisce: perchè, se è decreto di sapienza e di bontà, che la giustizia dell' uomo, non pura nè perfetta in questa vita, soffra per mondarsi, e combatta per crescere, repugna che sia veramente infelice: repugna che l' aderire della volontà al Bene infinito comunicantesi all' anima, non partorisca un gaudio prevalente al dolore cagionato dalla privazione di qualunque altro bene [5]. *Cosa mirabile!* dice il Montesquieu, *la religione cristiana, la quale pare che non abbia altro oggetto, se non la felicità dell' altra vita, ci rende felici anche in questa* [6]. Riflessione ingegnosa, senza dubbio; ma una riflessione più prolungata fa dire: Cosa naturale.

Ci si opporrà qui probabilmente, che il sistema non ha mai messa in campo la pretensione di procurare agli uomini una felicità perfetta e immune dai mali prodotti dalle necessità fisiche; che il suo assunto, molto

1 *Et si coram hominibus tormenta passi sunt, spes illorum immortalitate plena est.* Sap. III, 4.

2 *Expectatio iustorum lætitia.* Prov. X, 28. -- *Spe gaudentes.* Rom. XII, 12.

3 *Spes autem non confundit; QUIA charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Ibid. V, 5.

4 *Pax Dei, quæ exsuperat omnem sensum.* Philip. IV, 7.

5 *Sicut abundant passiones Christi in nobis, ita et per Christum abundat consolatio nostra.* II Corinth. I, 5. *Quasi tristes, semper autem gaudentes.* Ibid. VI, 10.

6 *Esprit des lois.* Liv. XXIV, Chap. 3.

più modesto, non è altro che di dirigere le loro determinazioni al fine di conseguire la massima utilità, in quanto possa dipender da loro; che, del rimanente, considerato in sè, cioè lasciando da una parte l'opinioni particolari che l'uno o l'altro de' suoi partigiani gli possa attaccare, non nega punto la possibilità d'una vita futura, nella quale l'opere fatte in questa ricevono un'altra retribuzione; e tanto non la nega, che non entra neppure in questa materia; che, per conseguenza, chi crede di dover ammettere, sia come opinione umana, sia come domma religioso, questa vita futura, il sistema glielo permette ampiamente.

Strana parola in un sistema filosofico, permettere! Dico, permettere ciò che è inconciliabile con esso. Ma è uno degli esempi tanto comuni di quell'incertezza, di quella diffidenza di sè, di quello scetticismo in somma, che, in tutte le dottrine morali che non tengon conto della rivelazione, si nasconde sotto il linguaggio più affermativo, e l'apparato più solenne della dimostrazione. La ragione, che non conosce tali condiscendenze, non permette che s'ammetta una vita futura, se non a patto di rifiutare il sistema. Infatti, ammettere una vita futura, nella quale l'azioni della vita presente siano e premiate e punite, è ammettere una legge morale, secondo la quale, e in virtù della quale, abbia luogo una tale retribuzione; e ammessa una tal legge, tutto il sistema va a terra nel momento. Non è più un calcolo congetturale d'utili e di danni possibili nella vita presente, che s'abbia a prendere per criterio della morale: è quella legge. Ammettere la vita futura è riconoscere che l'utilità e il danno definitivo, da cui il sistema vuole che si ricavi la norma dell'operare, sono fuori della vita presente; e quindi, che c'è contradizione nel ragionare come se si trovassero in essa. È riconoscere che l'effetto più importante dell'azioni umane, riguardo ai loro autori, non ha luogo nel mondo presente; e quindi che è contradittorio un sistema, il quale, pretendendo fondarsi sul solo calcolo degli effetti, prescinde appunto dal più importante, anzi da quello che è importante in una maniera unica, poichè viene dopo tutti gli altri, e per non cessar mai. È dunque un'illusione il credere che un tal sistema possa conciliarsi con una tale credenza; e, volendo stare attaccato a quello, bisogna anche affermare che la vita futura non è altro che una falsa opinione. So bene, anche qui, che una tal conseguenza sarà rigettata con indegnazione dalla più parte de' seguaci del sistema. Ma non si può altro che dire anche qui: o rinunziare al sistema, o rinunziare all'indegnazione.

L'idea però della moralità, quale l'ha rivelata il Vangelo, è tale che nessun sistema di morale venuto dopo (meno forse quelli che negano

apertamente la moralità stessa) non ha potuto lasciar di prenderne qualcosa. Osserviamo brevemente un tal effetto in questo sistema medesimo che si separa dalla morale del Vangelo in due punti così essenziali, come sono il principio e la sanzione.

I diversi sistemi morali de' filosofi del gentilesimo non proponevano, almeno direttamente, a chi li volesse adottare e seguire, altra felicità che la sua propria. La virtù degli stoici era in fondo egoista come la quiete degli epicurei, e la voluttà de'cirenaici. Il sistema di cui trattiamo, formato o riformato, come s'è detto, nella luce del cristianesimo, al suono di quelle divine' parole: *Amerai il tuo prossimo come te stesso* [1], e: *Fate agli altri ciò che volete che facciano a voi* [2], fu avvertito e come forzato a estendere a tutti gli uomini il vantaggio che quelli restringevano ai discepoli, e a proporre all'individuo il bene altrui come condizione del proprio. Questo miglioramento parziale, se si può chiamar così, lungi dal dar consistenza al sistema, non può altro che farne risaltar più vivamente la contradizione intrinseca e incurabile.

Infatti, perchè mai i suoi autori, dopo aver posto che l'utilità era il principio, la cagione sufficiente e unica della moralità (e senza di ciò, il sistema non sarebbe più, nemmeno in apparenza), non dissero poi, che ogni utilità, senza cercar di chi sia, è morale di sua natura, come doveva venir di conseguenza? È egli mai venuto in mente a nessuno di quelli che vedono la moralità nella giustizia, di dire che la giustizia è o morale, o no, secondo a chi vien fatta? Perchè mai, dico, quegli autori distinsero, non due gradi, ma due generi d'utilità, una che non è punto morale da sè, cioè l'utilità dell'operante, e una che è necessaria per render morale la prima, cioè l'utilità generale? Dove trovavano nel loro principio la ragione, il pretesto, il permesso d'una tal distinzione? Non ci potevano trovar che il contrario; e questa distinzione la fecero perchè credevano anch'essi una cosa che, fuori del cristianesimo, potè esser messa in dubbio e anche negata, e da ingegni tutt'altro che volgari, ma che, dove regna il cristianesimo, non è, direi quasi, possibile di non credere; cioè che dall'uomo qualcosa è dovuta agli altri uomini. E sta bene; ma era un confessare tacitamente, e senza avvedersene, che l'utilità, per esser morale, deve prender la moralità d'altronde, e da qualcosa d'anteriore e di superiore ad essa; e che, per conseguenza,

1 *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Matth. XIX, 19.

2 *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Matth. VII, 12.

non può essa medesima essere il principio, la causa, il criterio della moralità.

Non vogliamo qui certamente rifarci a domandare come mai un uomo possa conoscere (cioè prevedere) l'utilità generale, e la relazione di essa con l'utilità privata. Pare anzi, che i seguaci stessi del sistema abbiano trovata quell'espressione d'*utilità generale*, o troppo indeterminata, o troppo forte. Perchè, se, per quelle parole, non s'aveva a intendere l'utilità di tutti gli uomini presenti e futuri, non si sapeva di quali uomini s'avesse a intendere; se di tutti, s'aveva a intender l'impossibile. Non saprei almeno vedere altra ragione dell'aver sostituito, come fecero dopo qualche tempo, all'utilità generale, quella del maggior numero d'uomini possibile. A ogni modo, con questa trasformazione il sistema ha perduta in gran parte la sua apparenza di moralità; e l'impossibilità dell'applicazione (s'intende sempre logica) gli è rimasta, nè più nè meno.

E in quanto al primo: che il riguardo all'utilità altrui, a un'utilità diversa da quella dell'operante, sia ciò che dà al sistema un'apparenza di moralità, oltre che è una cosa evidente per sè, si può dedurre dalla confessione medesima de'suoi seguaci. Infatti, a chi gli nega una tal qualità, perchè non è fondato che sull'interesse, rispondono gli ultimi, come rispondevano i primi: Avreste ragione se il sistema non contemplasse che l'interesse di chi delibera sull'azione da farsi o no; ma attribuirgli questo solo intento, è un calunniarlo, mentre pone per condizione essenziale anche l'interesse degli altri. — Ora, chi sono quest'altri? Qual è la qualità che ha potuto determinare gli autori e i seguaci del sistema a farceli entrare? È evidente che, in quella tesi, è fatta astrazione da ogni qualità distintiva tra uomo e uomo, e non c'è contemplato altro che la qualità, o piuttosto l'essere d'uomo. E la formula « utilità generale, » che nella sua indeterminatezza non comprende espressamente tutti gli uomini, ma non n'esclude espressamente nessuno, poteva far credere in confuso che quella condizione del riguardo dovuto a ogn'uomo come uomo, fosse mantenuta nel sistema. In vece, il dire che ciò che costituisce la moralità d'un'azione, è il riguardo all'utilità del maggior numero d'uomini possibile, è dire che questo riguardo è dovuto ad essi, non in quanto son uomini, ma in quanto sono i più. È dire, per conseguenza, che ci sono degli uomini ai quali si può non aver riguardo di sorte veruna, e operar nondimeno moralmente, purchè siano il minor numero.

So bene che non fu questa l'intenzione di quelli che modificarono la

formula del sistema. Fu solamente di levarne una condizione manifestamente ineseguibile, quando ci si voglia trovare un senso chiaro. Videro, o piuttosto badarono (giacchè è una di quelle cose, che non si può non vederle: si può bensì dimenticarle, principalmente nel fabbricare un sistema), badarono, dico, che l'utilità temporali, le sole che il sistema contempli, sono di tal natura, che, in moltissimi casi, non possono gli uni goderne, senza che gli altri ne rimangano privi; e che, per conseguenza, l'aver riguardo all'utilità di tutti gli uomini sarebbe una cosa impossibile. Credettero quindi di levar quella contradizione (che non era, del resto, la sola, nè la principale), col sostituire all'utilità generale quella de'più. E chi si trova tra i meno? Suo danno. Potrà strillare, se gli porta sollievo; ma, qualunque sia il danno che riceve, non potrà allegare alcun titolo per il quale, col farglielo soffrire, sia offesa la moralità. Anzi, se l'errore potesse esser consentaneo a sè stesso fino all'ultimo, è a quel paziente che, secondo il sistema, si potrebbe dire: Siete voi che offendete la moralità col bestemmiare un'azione, nella quale, con l'utilità del maggior numero unita a quella dell'operante, è realizzata la moralità medesima. Tali sono le conseguenze necessarie e immediate di quella formula; e le migliori intenzioni del mondo non faranno mai che si possa stabilire per unica condizione della moralità l'utile del maggior numero, senza escludere ogni e qualunque altro titolo. Che se ne viene ammesso uno qualunque, il principio è andato, e il sistema con esso. O piuttosto, quello di cui il sistema ha fatto il principio supremo della morale, rimane ciò che era, è e sarà, cioè una verità secondaria, condizionata, e nota, del resto, quanto si possa dire.

Infatti, chi dubita che il procurare l'utilità di quanti più uomini si possa, non sia un intento e un fatto conforme alla moralità? È una di quelle verità che non s'enunciano forse mai, appunto perchè si sottintendono sempre. Ma si sottintende anche sempre, che questa utilità si procuri senza fare ingiustizia a nessun altro. Si suppone adempita la condizione suprema della moralità; s'intende di lodare la beneficenza, non di verificare la moralità necessaria; s'intende che è una cosa morale, non che sia la morale. E con quella condizione, è messo interamente in salvo il riguardo dovuto a tutti gli uomini. Vuol forse dire che ogni uomo, per esser morale, deva esercitar la giustizia verso tutti gli uomini? Oh appunto! Una cosa simile non potrebbe mai entrare ne'pensieri d'un uomo, non che nel pensar comune degli uomini. Vuol dire che ogni uomo deve esercitare la giustizia verso di quelli, coi quali si trovi in relazioni tali, da dovere per necessità essere verso

di loro, o giusto o ingiusto, sia con azioni, sia con omissioni. E con questo, il riguardo dovuto a tutti è mantenuto interamente, come dicevamo; perchè, essendo la giustizia una e assoluta (e non si potrebbe nemmeno pensare priva di questi attributi), non può in nessun caso trovarsi in opposizione con sè stessa; e implica contradizione, che, col dare a uno quanto è dovuto a lui, si possa sottrarre nè punto nè poco di ciò che sia, o sia mai per esser dovuto a degli altri: mentre l'utilità, essendo relativa, non repugna punto alla sua essenza, che ciò che è utile a uno torni in danno d'un altro, anzi di lui medesimo, in un altro momento. In un'azione utile, c'è dell'utilità; in un'azione giusta, c'è la giustizia; direttamente e positivamente, riguardo a quelli che ci hanno un diritto; indirettamente e negativamente, riguardo a tutti gli altri, che non ce n'hanno veruno.

E perciò, quando si vuol lodare l'intento di procurare l'utilità d'altri uomini, non si dice, e non s'ha bisogno di dire, come fa il sistema, l'utilità del maggior numero possibile. Per il senso comune, quanti più sono gli uomini a cui uno vuol procurare utilità, tanto più il suo intento è lodevole; ma è lodevole, o molti o pochi che siano, e foss'anche uno solo. E non ci vorrebbe che un pazzo, per dire: prima di lodar quell'intento bisogna vedere se contempli la metà degli uomini, più uno almeno. Ma questa osservazione medesima sarebbe rigorosamente a proposito, chi la facesse a un partigiano del sistema così modificato, perchè, secondo questo, da quella maggioranza numerica dipende, non già che l'intento sia più o meno bello, e l'azione più o meno utile, ma che sia o non sia morale. Risponderebbe forse, che questo è un rigore pedantesco, e che, dicendo il maggior numero, s'intende naturalmente a un di presso? Sarebbe un dir di novo, che la morale è una scienza di mera probabilità, cioè che non è una scienza, come s'è visto. E s'è visto anche, sia detto a onore de' seguaci del sistema, quanto sia facile il far loro disdire e detestare una tal proposizione. Non potrebbe, mi pare, rispondere se non che è un chiedere l'impossibile: ed è appunto la seconda cosa che abbiamo accennata; cioè che, con questa trasformazione, il sistema è rimasto inapplicabile nè più nè meno. Il riconoscere l'interesse del maggior numero degli uomini non è punto più possibile che il riconoscere quello di tutti: anzi è la stessa cosa, con un'operazione di più; giacchè, per riconoscere la maggior parte, è necessario separarla dal tutto, il che non si può fare senza averlo riconosciuto. Ma non c'è nemmeno bisogno di quest'argomento. L'impossibilità primitiva e intrinseca d'applicare il sistema, in questa come in quella, come in

ogn'altra escogitabile forma, viene dal mettere che fa il suo criterio in un incognito; come abbiamo cercato di dimostrare, in diverse e forse troppe maniere.

Eppure, tanto l'affetto a un sistema può far travedere! uno de' vantaggi principali che gli utilitari attribuiscono al loro, è la facilità d'applicarlo, e d'applicarlo universalmente e concordemente. Sentiamo anche qui il più celebre, se non m'inganno, de' suoi autori, il Bentham.

« Partigiano » dice « del principio dell'utilità è quello che approva o disapprova un'azione privata o pubblica, in proporzione della tendenza di essa a produrre o dolori o piaceri; quello che adopra i termini *giusto*, *ingiusto*, *morale*, *immorale*, *bono*, *cattivo*, come termini collettivi che comprendono l'idee di certi dolori e di certi piaceri, senza dare a questi termini verun altro significato. E s'intende che queste parole, *dolore* e *piacere*, io le prendo nel loro significato volgare, senza inventar distinzioni arbitrarie per escludere certi piaceri, o per negar la realtà di certi dolori. Non sottigliezze, non metafisica: non c'è bisogno di consultare nè Platone, nè Aristotele. *Dolore* e *piacere* è ciò che ognuno sente come tale; il contadino come il principe, l'ignorante come il filosofo [1]. »

Cosa da non credersi, che un uomo d'ingegno e di studio, come fu quello, abbia potuto confondere, in una maniera tanto strana, il dolore e il piacere congetturato col dolore e col piacere sentito! Certo, per conoscere che quello che si sente è o dolore o piacere, non c'è bisogno nè di Platone, nè d'Aristotele. Ma per conoscere la somma de' dolori o de' piaceri che potranno venire in conseguenza d'un'azione, affine di poterla chiamar *giusta*, *morale*, *bona*, o il contrario, non basta nè Platone, nè Aristotele, nè tutte le scole antiche, moderne e future, nè l'umanità intera: la quale, del resto, non ha mai messa in campo una pretensione simile. Ha bensì sempre tenuto che la probabilità dell'utile o del danno che possa derivare da un'azione, sia materia e studio della prudenza: non ha mai pensato a fondarci sopra il criterio supremo della moralità.

È manifesto in quel raziocinio del Bentham quel paralogismo che consiste nell'addurre tutt'altro che ciò che può servire alla dimostrazione della tesi. Questa richiedeva che si dimostrasse la possibilità di riconoscere effetti futuri; e l'autore allega la facilità, grandissima senza dubbio, di riconoscere uno stato attuale del proprio animo.

[1] Traités de Législation civile et pénale, extraits des manuscrits de J. Bentham, par Ét. Dumont; Principes de Législation, Chap. I.

Dove, in vece, trova tutto oscurità, è nell' idea dell' obbligazione: *oscurità, la quale*, dice, *non potrà esser dissipata, che dalla luce dell' utilità.* Quale sia questa luce, se n' è parlato più che abbastanza; e in quanto a quell' oscurità, non ci sarà, credo, bisogno d'una lunga osservazione per scoprire nella prova che il Bentham intende di darne, un'altra evidente fallacia. Gioverà, per maggior chiarezza, riferire per intiero il luogo dove tocca questo punto.

« Chiunque, in tutt'altra occasione, dicesse: — È così, perchè lo dico io, — a nessuno parrebbe che avesse concluso gran cosa; ma, nella questione intorno alla norma della morale, si sono scritti di gran libri, ne' quali non si fa altro, dal principio alla fine. Tutta l' efficacia di questi libri, e il credere che provino qualcosa, non ha altro fondamento, che la presunzione dello scrittore, e la deferenza implicita de' lettori. Con una dose sufficiente di ciò, si può far passare ogni cosa. Da questo arrogarsi un' autorità è nata la parola obbligazione, dal verbo latino *obligo* (legare); e tale è la nuvola di nebbiosa oscurità, in cui è ravvolta questa parola, che, per dissiparla, si sono scritti de' volumi intieri. L' oscurità rimane nondimeno fitta come prima; e non potrà esser dissipata, che col farci entrare la luce dell' utilità, co' suoi dolori e co' suoi piaceri, e con le sanzioni e i motivi che ne derivano [1]. »

In verità, ci volle anche qui tutta la prepotenza d'un sistema, per far cadere così un uomo tutt'altro che volgare in quell'errore volgarissimo, di fermar l' attenzione sopra alcuni fatti che escono dell' ordinario, e perciò danno più nell' occhio, senza farsi caso d' altri fatti innumerabili, che costituiscono appunto l' ordinario, e de' quali si deve intendere, quando si dice collettivamente: il fatto. Guardò fisso alle ricerche e alle dispute d' alcuni dotti intorno all' obbligazione, agl' *intieri volumi* scritti su quella materia; non badò ai milioni e milioni di consensi che hanno luogo ogni giorno nell' applicazione di quella parola, cioè del concetto che esprime; ai milioni e milioni di casi, ne' quali dicendo uno: c' è obbligazione di fare o di non fare una tal cosa, gli altri ripetono: c'è obbligazione; non già perchè l' ha detto quello, ma perchè l' avrebbero detto loro ugualmente. Non badò ai casi, anche più frequenti, ne' quali quel concetto è sottinteso da chi sente, come da chi parla. Che su quell' applicazione medesima nascano anche de' dubbi e de' dispareri, chi lo potrebbe o lo vorrebbe negare? Ma quest' incertezza di qualche volta, quest' oscurità parziale e occasionale nell' applicazione

[1] Deontology, etc. Deontologia, ovvero della Scienza Morale, ecc. Parte I, Cap. I.

del concetto ai fatti, o al da farsi, è forse una condizione speciale del concetto d'obbligazione? No davvero: è la condizione dell'uomo nell'applicazione di qualunque concetto. Non si saprebbe da dove prenderne a preferenza le prove, appunto perchè ce n'è pertutto; se non che ce ne somministrano una affatto a proposito i concetti del dolore e del piacere, messi in campo dal Bentham. Certo, sono concetti chiari quanto si possa dire, e per tutti gli uomini ugualmente. Ma cos'accade poi nell'applicazione? Lo stesso per l'appunto, che in quella del concetto d'obbligazione; cioè che c'è un numero grandissimo d'effetti che gli uomini chiamano concordemente o piacevoli o dolorosi; ce ne sono alcuni, dove altri trovano piacere, altri dolore. *Dolore e piacere è ciò che ognuno sente come tale;* ma non sempre ognuno sente o dolore o piacere per le stesse cagioni. E del pari, obbligazione è ciò che ognuno intende come tale, quantunque non in tutti i casi ognuno intenda ugualmente che c'è obbligazione. E questi dispareri attestano, non meno de' consensi, che l'idea è intesa da tutti. Infatti, come mai si potrebbe discordare sul quando uno sia o non sia moralmente obbligato, se non s'avesse in comune l'idea d'obbligazione morale? Cosa non sa trovare la mala fede, per scapolare da un'obbligazione incomoda? Interpretazioni stiracchiate, falsi titoli d'eccezione, vane ragioni d'equità, impossibilità immaginarie, pretese obbligazioni opposte e prevalenti, e che so io? Ma non credo che a nessuno de' più sottili maestri di quell'arte sia mai venuto in mente di dire: — Voi mi parlate d'obbligazione: cosa vuol dire obbligazione? Si tratta di moralità; e se c'è una materia nella quale importi aprir gli occhi, è questa sopra tutte. Come volete che un galantomo par mio si regoli, in una tale materia, sull'autorità d'un termine *involto in una nuvola di nebbiosa oscurità?* Esaminiamo il caso alla *luce dell'utilità;* e quando m'avrete fatto vedere, non con l'autorità d'assiomi dottorali, ma con argomenti speciali e concludenti per questo caso, che il far io ciò che chiedete sarà confacente prima di tutto all'utile generale, o del maggior numero possibile, come vi piace, e poi anche al mio, com'è giusto, sarò prontissimo a compiacervi. — Al contrario, con quell'altre gretole che vanno cercando, confessano e attestano, se ce ne fosse bisogno, che anche loro intendono a maraviglia cosa voglia dire obbligazione.

Ecco come questa parola è oscura per il comune degli uomini. Ma quand'anche si voglia non contar questi per niente, e non considerar altro che gli autori e gli studiosi de' *volumi intieri* che trattano dell'obbligazione, se ne potrà forse inferire quella pretesa oscurità? Niente

di più. Infatti, le ricerche e le dispute di que' volumi s'aggirano, o anch'esse sull'applicazione, cioè su alcune applicazioni del principio di obbligazione, o sulla ragione fondamentale di essa; non già sulla sua essenza medesima, la quale è, all'opposto, il dato necessario delle questioni sull'applicazione, come abbiamo già osservato, e non meno di quelle che riguardano la ragione fondamentale. Non si fanno ricerche e dispute sul perchè e sul come l'uomo possa esser moralmente obbligato, se non in quanto s'ha in comune il concetto d'obbligazione morale: è una condizione indispensabile per i dotti, come per gl'ignoranti. Dire che il dubbio o il dissenso intorno a questo perchè, provano che non s'ha dell'obbligazione un concetto abbastanza chiaro, sarebbe quanto il dire che l'uomo non possa conoscer chiaramente, e posseder con certezza, e con legittima certezza, se non le verità delle quali abbia trovata e riconosciuta esplicitamente la ragione fondamentale. Il che implicherebbe una contradizione manifesta; giacchè l'uomo così fatto avrebbe a essere capace d'un'altissima riflessione, e incapace di cognizioni sulle quali poterla esercitare. I libri sull'obbligazione, allegati dal Bentham, non provano l'oscurità di questo concetto, più di quello che i libri i quali trattano della natura e delle cagioni del piacere provino l'oscurità di quest'altro: libri, ne' quali ci potranno ugualmente essere delle sottigliezze; della metafisica poi ce ne sarà, di sicuro, in tutti. Che se, con un argomento derivato da quella filosofia sulla quale è fondato anche il sistema morale dal Bentham, ci si dicesse che il paragone non quadra, perchè il vocabolo piacere esprime il concetto d'una cosa che si sente, e quindi è chiaro di necessità; risponderemmo che la chiarezza de' vocaboli non dipende dal significare oggetti d'una specie più che d'un'altra, ma dal significar degli oggetti, cioè degl'intelligibili di loro natura. E il Bentham, adoprando, in uno de' passi citati dianzi, il vocabolo *principio* (per non citarne che uno il quale non può dar luogo a controversia), confidava di certo, e con tutta la ragione, che sarebbe inteso; quantunque un *principio* non sia una cosa che si possa sentire più d'un'obbligazione.

Non possiamo qui lasciar di fare qualche osservazione anche sull'origine attribuita dal Bentham al concetto d'obbligazione morale, con quella proposizione già citata: « Da questo arrogarsi un'autorità è nata la parola *obbligazione*, dal verbo latino *obligo*. » E perchè questa proposizione s'intenda meglio, gioverà citare anche un passo che la precede quasi immediatamente, e al quale essa si riferisce.

« Per disgrazia gli uomini si mettono a discutere delle questioni molto

importanti, già determinati a scioglierle in un dato senso. Hanno, per dir così, preso l'impegno con sè stessi di trovar che certi fatti saranno giusti, e cert'altri ingiusti. Ma il principio dell'utilità non permette questo sentenziar perentorio, e richiede che, prima di chiamar riprovevoli de' fatti, si dimostri che tornino a scapito della felicità degli uomini. Una tale ricerca non fa per l'istruttore dommatico; quindi egli non vorrà aver che fare col principio dell'utilità. N'avrà in vece un altro adattato ai fatti suoi. Dirà con un'asseveranza che basti: Io pronunzio che queste cose non sono giuste; *ergo* non sono giuste [1]. »

Quale argomento adduce il Bentham, per dimostrare che da questo *arrogarsi un' autorità* di sentenziare sulla giustizia o sull'ingiustizia di certe cose, sia nata la parola *obbligazione*, cioè sia entrato nelle menti il concetto d'obbligazione morale? Nessuno: lo dà per un fatto. È lui medesimo che, in questo caso, viene a dire: è così perchè io dico che è così. Eppure, se c'è qualcosa che abbia bisogno di prove, è certamente un fatto (lasciamo da una parte l'entità speciale di questo, che riguarderebbe un concetto così importante, così comune e così causale), è, dico, un fatto asserito per la prima volta da uno che sicuramente non ne fu testimone, e non ne potrebbe citar nessuno, nè vivo, nè morto; giacchè dove si trovano documenti o tradizioni d'un'epoca, in cui gli uomini non avessero il concetto dell'obbligazione morale?

In mancanza d'ogni prova di questo genere, ha almeno il Bentham tentato di dimostrare la necessità logica di quella supposta origine? Neppure; anzi si può credere che, se avesse intrapresa una tale ricerca, avrebbe messa quella supposizione da una parte; perchè si sarebbe dovuto accorgere che implicava contradizione.

Infatti, come mai, dall'aver sentiti degli uomini affermare, con quanta prosopopea si voglia, che le tali e le tali cose non erano giuste, avrebbero degli altri uomini, ligi quanto si voglia all'autorità di quelli, potuto inferire che c'era obbligazione di non farle, se non avessero veduta o creduta vedere, se par meglio, una relazione tra la giustizia e l'obbligazione morale? Che un dottorone, per un'autorità conferitasi da sè medesimo, dica: Io pronunzio che queste cose non sono giuste; *ergo* non sono giuste; e degli uomini di testa debole ripetano docilmente: *ergo* non sono giuste; ci vedo un effetto possibilissimo del concorso di quelle due cause, presunzione degli uni, e deferenza degli altri. Ma perchè quest'altri vadano avanti e dicano: *ergo* c'è obbligazione di

[1] Ibid.

non farle, è proprio necessario l'intervento d'un'altra causa, cioè del concetto d'obbligazione morale, di cui quest'*ergo* è un'applicazione, e di cui i dottoroni non avevano neppur fatto cenno. La deferenza, quando non è regolata dalla ragione, può produrre de' miserabili, e anche de' perniziosissimi effetti; ma non degli effetti per i quali si richieda un'altra causa. E il Bentham (sia detto col riguardo dovuto al suo ingegno, ma con la libertà necessaria alla ricerca del vero) ha voluto far nascere il concetto dall'applicazione del concetto medesimo; che è quanto dire, l'istrumento dall'operazione, la possibilità dal fatto, la causa dall'effetto.

Che il vocabolo obbligazione, in senso morale, sia un traslato del verbo latino, *obligo*, non ne può nascer dubbio. Ma perchè un traslato ottenga il suo effetto, che è di far pensare una cosa, col nominarne un'altra, bisogna assolutamente che gli elementi necessari a costituire il novo concetto, o si trovino indicati nell'espressione adoprata a quest'intento, o la mente gli abbia d'altronde. Ora il vocabolo *legare* non esprime che un'operazione, e sottintende, non solo qualcosa a cui quest'operazione si faccia, ma qualcosa che la faccia. E quindi nessuna mente potrebbe mai passare, per mezzo d'un tal vocabolo, a ideare l'effetto morale che s'intende per obbligazione, se non avesse l'idea di qualcosa che possa produrre quest'effetto nell'ordine della moralità. È evidente che l'autorità non è quest'idea, come suppone il Bentham. L'autorità, in quanto autorità, non fa altro che attestare: è una ragione estrinseca al concetto che pronunzia: potrà farlo accettare, a diritto o a torto, senza prove e senza dimostrazione; ma non può entrare a costituirlo. Se un *dottore dommatico* qualunque, col solo mezzo dell'*Ipse dixit*, e senza trovare preparato nelle menti l'elemento causale e necessario del concetto d'obbligazione, avesse detto addirittura: — Io pronunzio che siete obbligati a fare, o a non fare, — avrebbe predicato nel deserto: non sarebbe stato creduto, perchè non sarebbe stato inteso; e non sarebbe stato inteso, per mancanza di materia intelligibile. Il vocabolo *obbligazione*, non trovando nelle menti il mezzo indispensabile per esser trasferito a un significato morale, non avrebbe destato in esse altro che il suo concetto proprio d'un legar materiale. Ma che dico? quest'ipotesi stessa è assurda: come mai sarebbe arrivato lui medesimo al concetto d'obbligazione morale, per imporlo agli altri, senza una causa relativa ad esso, e distinta e affatto diversa dalla sua persona? E si veda: l'autore stesso, mentre vuol far nascere, e immediatamente, quel concetto dall'autorità del dottore, gli fa dire: *Io*

pronunzio che queste cose non sono giuste. Ci mette di mezzo, senza avvedersene, l'idea della giustizia; e con questo, viene, per una di quelle, direi quasi, insidie della verità, a riconoscere implicitamente quella che, come passiamo a osservar brevemente, è la vera generazione logica del concetto d'obbligazione.

È un fatto, tanto manifesto quanto universale, che gli uomini applicano a un genere di cose l'idea di giustizia, e, per conseguenza, a un altro genere opposto l'idea negativa d'ingiustizia; e ciò per una speciale convenienza che trovano nell'une, e per una speciale repugnanza che trovano nell'altre. Trovano, per esempio, quella speciale convenienza, un naturale incontro, un affarsi e un comporsi tranquillamente di cose, nel mantenere i patti, nel rendere il deposito, nel rispettare la vita, la persona e la roba altrui, nel ricompensare il merito, e simili. Trovano quella speciale repugnanza e contradizione di cose nell'affermare ciò che si sa non esser vero, nel far suo l'altrui, o per forza o per arte, nel contraccambiare un benefizio con un'offesa, e simili. Quando poi tali cose si considerano in relazione col potere che l'uomo ha di farle o di non farle, di volerle o di rifiutarle, con atti del suo libero arbitrio, allora ciò che, riguardo all'intelletto, era semplicemente verità, cognizione, prende naturalmente, riguardo a quell'altra facoltà, la forma di legge. Ed ecco come. L'operazione alla quale l'uomo è eccitato in que' casi, è quella di scegliere. E tra quali cose? Tra una conosciuta dall'intelletto come giusta, e un'altra come ingiusta. Ora, c'è contradizione nel dire che una cosa la quale si manifesta all'intelletto come repugnante, possa diventar conveniente riguardo alla volontà; in altri termini, che una cosa muti la sua essenza, passando dall'esser semplicemente conosciuta, a essere appetita. Rimane dunque che, delle due determinazioni, tra le quali l'uomo è messo in que' casi, una sola può esser retta, quella cioè che è consentanea alla giustizia.

Ed è appunto questo esser l'uomo ridotto a non si poter determinar giustamente, che in una sola maniera; questo essere aperta alla rettitudine una sola delle due strade aperte al libero arbitrio; questo trovarsi la volontà soggetta a un comando, a un divieto, che può esser trasgredito col fatto, ma che ha in sè una ragione assoluta; è questo, dico, che s'intende significare col termine d'obbligazione morale, o con quello di dovere, o con qualunque altro vocabolo, o forma verbale s'adoperi a significare il concetto medesimo[1]. Ho detto, qualunque forma verbale,

[1] V. Rosmini, Filosofia del Diritto; Sistema morale, Sez. I, VIII.

perchè a significare un concetto, o (per non andar senza bisogno nelle generali) a significar quello di cui si tratta, non è punto necessario un vocabolo che ne rappresenti l'essenza direttamente e in astratto, e sia per dir così, il suo nome proprio. Questo può esser nato molto tardi, da un'osservazione più avanzata, e per opera, sia de'filosofi, sia della filosofia che lavora secretamente anche nelle teste degli uomini che non ne fanno professione. È un vocabolo utile senza dubbio, ma, come dico, non necessario; e n'è la prova, che anche in lingue, dove pure c'è, e ce n'è più d'uno, si continua, in moltissimi casi, a esprimere il concetto, senza ricorrere a questi. Così è comune a diverse, e probabilmente a molte di queste lingue, il dire che una cosa non si può fare, per significare che non è lecita. E, certo, non si vuol dire che non si possa assolutamente, in nessuna maniera; anzi si dice in opposizione al potere che l'uomo ha di farla in effetto: si vuol dire che non si può farla, e operar rettamente. Così, di chi abbia a scegliere tra due o più partiti diversi o anche opposti, ma nessuno de' quali sia opposto alla giustizia, si dice che è libero di prendere quello che più gli piace. E si vuol forse dire che l'uomo sia libero solamente in que' casi? Tutt'altro: si vuol dire che, in que' casi, non è legato dalla giustizia a non poter prendere rettamente che un partito solo. Così si dice che la giustizia vuole, esige, richiede, prescrive, comanda, permette o non permette, e simili: tutte locuzioni che equivalgono al dire: c'è obbligazione di fare, o di non fare.

Questa è la ragione semplicissima, per cui il concetto d'obbligazione morale è pensato, significato, inteso pertutto dove s'intende che ci sono delle cose giuste e delle cose ingiuste; cioè pertutto dove ci son uomini. È un concetto che deriva da quello di giustizia; e non già, come in altri casi, da lontano, e per una lunga serie di concetti intermedi, dimanierachè potesse rimaner latente per un tempo indefinito, e finchè venisse un qualche gran pensatore che, di deduzione in deduzione, arrivasse a cavarnelo; ma ne deriva immediatamente e, dirò così, ne scappa fuori da sè. Qual uomo ha potuto dire: non sono cose giuste, o sentir queste parole intendendole, senza trovarci dentro subito, che si deve non farle?

Ma anche qui il Bentham non tarda a contradirsi, e nella stessa maniera che abbiamo osservata l'altra volta; cioè rinnegando implicitamente, per la forza del bon senso e del senso morale, ciò che aveva affermato per esser fedele al sistema. Poche righe dopo il passo che s'è esaminato ora, dice: *Far risaltare la connessione tra l'interesse e*

il dovere, in tutte l'occorrenze della vita privata degli uomini, è il nostro assunto. Quanto più addentro s'esaminerà il soggetto, tanto più manifesta apparirà la concordia tra l'interesse e il dovere.

Ecco dunque quell'*obbligazione* (giacchè per *dovere* non si può qui intendere che la stessa cosa; e anche il Bentham fa vedere d'intenderla così, poichè usa promiscuamente i due vocaboli [1]), quel termine *involto in una nuvola di nebbiosa oscurità*, eccolo, tutt'a un tratto, diventato chiaro quanto mai si possa desiderare; giacchè, per poter riconoscere una connessione, una concordia manifesta tra due concetti, bisogna di necessità che siano chiari tutt'e due. Con un concetto tutto nuvole e nebbia non ci può essere nè concordia, nè contrasto, nè nulla. Ma lasciamo pure da una parte l'*obbligazione*, atteniamoci alla parola *dovere;* e vediamo che strane contradizioni, riguardo al sistema, escano dall'averlo ammesso, come fa il Bentham in quella proposizione, qualunque sia poi il posto che gli ha dato.

Quella proposizione implica necessariamente che il concetto del dovere sia, non solo chiaro, ma noto independentemente dal sistema; il quale, per cercar la moralità, non si serve punto di esso, anzi lo esclude, e non si serve, non parla d'altro, che dell'interesse. Quindi, per trovar la concordia del dovere con questo, bisogna aver già d'altronde la cognizione del dovere. E se, *quanto più s'esamini*, cioè quanto più chiunque esamini *addentro il soggetto,* tanto più *gli appare manifesta una tal concordia*, bisogna che la cognizione del dovere sia affatto comune.

Quella proposizione implica ancora, che il concetto del dovere contenga la verità; altrimenti, come potrebbe trovarsi d'accordo con l'interesse, che è posto dal sistema come la suprema verità morale?

Ora, chi dice *dovere*, dice una ragione di fare o di non fare: se si sottrae al vocabolo questo significato, non gliene rimane veruno. E dice di più una ragione morale; giacchè, levato da quest'ordine d'idee, il vocabolo perde ugualmente ogni significazione.

Avremo dunque, mettendo insieme quella proposizione col sistema,

1 Subito dopo gli argomenti contro l'idea d'obbligazione, che abbiamo esaminati, aggiunge: *È infatti una cosa affatto inutile il parlar di doveri; il vocabolo stesso ha in sè qualcosa di disaggradevole e di repulsivo: e per quanto ci si parli sopra, non diventerà mai regola di condotta.* È evidente che qui *dovere* sottentra come sinonimo a *obbligazione.*

Questo vocabolo « dovere » si trova anche nel titolo dell'opera che citiamo: *Deontologia, ovvero Scienza della morale: in cui è dimostrata e esemplificata l'armonia del dovere con l'interesse proprio, ecc.*

una ragione morale del fare e del non fare, chiara, nota, vera, e alla quale non si deve ricorrere per la scelta del fare e del non fare, in ciò che riguarda la moralità. Riguardo a questa s'ha a prendere una tutt'altra norma, quella dell'interesse: il dovere non c'è, che per trovarsi d'accordo con esso. La sua essenza è di prescrivere; e, tanto secondo il Bentham, quanto secondo la ragion delle cose, prescrive sempre ciò che è a proposito: secondo la ragion delle cose, perchè è un'applicazione diretta della giustizia, principio supremo della morale; secondo il Bentham, perchè concorda sempre con l'interesse, principio supremo della morale; e con tutto ciò, non s'ha a far caso nessuno delle sue prescrizioni. È una verità che non può essere applicata alla sua propria materia, una regola di condotta (cos'altro sarebbe?) che *non potrà mai esser regola di condotta.*

In queste o simili contradizioni sono caduti necessariamente tutti gli altri scrittori che, ponendo per principio della morale l'utilità, non hanno poi potuto a meno di non dare un posto qualunque a de' vocaboli esprimenti qualcheduna di quell'idee che appartengono davvero all'essenza della moralità. Tali idee, che tra di loro formano un bellissimo e pacatissimo ordine, trasportate in un ordine artifiziale e apparente di tutt'altre idee, ci portano uno scompiglio, una confusione stranissima; divengono inquiete, perturbatrici, in qualunque posto si mettano, perchè è della loro natura di volere il tutto. Vediamone un altro solo esempio.

Chiunque ammette il principio dell' utilità, dice un altro celebre scrittore, *ammette anche il principio del giusto e dell' ingiusto* [1].

Ecco, come dicevamo, ciò che accade naturalmente, nel progresso della discussione, a chi pone per principio d'una scienza ciò che non lo è: ammetterne anche un altro, o degli altri; che è un contradire insieme e a sè stesso e alle leggi della ragione. Per principio s'intende una verità che includa virtualmente un ordine, un complesso di verità relativamente secondarie, che si possano cavar da essa, come conseguenze. Ogni principio quindi contempla un tutto, e comprende una serie intiera di conseguenze (quali e quante siano poi quelle che se ne ricavano in fatto); e c'è contradizione nel dire che due verità diverse possano essere insieme principi d'una scienza, cioè subordinare a sè tutte, e riguardo al numero, e riguardo all'essenza, le medesime conseguenze; giacchè, appunto per essere verità diverse, deve ciascheduna

1 J. B. Say, *Essai sur le principe de l'utilité*, § 1.

includerne delle sue proprie, non già opposte, ma diverse da quelle dell' altra.

So bene che alcuni negano che tutte le conseguenze d' un principio siano vere nell' applicazione, quanto il principio medesimo; e dicono che non ci sono principi senza eccezione. Ma una così strana sentenza non ha altro fondamento, o piuttosto non ha altra origine, che il ricavare il concetto della cosa dall' abuso di essa. Può accadere (e se accade!) che uno o alcuni o molti diano il nome e la forma apparente di principio a una massima più generale, più comprensiva di quello che la verità richieda e permetta. E che tali massime patiscano dell' eccezioni, non c' è dubbio. Ma su cosa cadono quest' eccezioni? Su un principio? Neppur per idea: cadono su una massima predicata arbitrariamente, e a torto, come un principio. E farebbe, di certo, un' opera molto utile chi prendesse a esaminare di proposito quella sentenza, e a metterne in chiaro partitamente e alla distesa l' erroneità. Ma per dimostrarne la fallacia radicale (e il nostro argomento non richiede di più) possano bastare poche parole. Si domanda dunque, se l' eccezioni che, secondo alcuni, patisce in pratica ogni principio, cadano su tutte le sue conseguenze, o sopra una parte solamente. Non potranno dire che sopra tutte; giacchè allora sarebbe negazione d' ogni principio, non sarebbero eccezioni a ogni principio. Se dunque non cadono che sopra una parte, ne viene di necessaria conseguenza, che, fatte tutte l' eccezioni, rimanga qualcosa che non patisce eccezione. E questo è appunto il principio, assoluto di sua natura, nella sua sfera legittima. Ammettere e adoprare il vocabolo, e negar questo attributo al concetto, è quanto dire che c'è verità nel predicare d' una totalità di cose ciò che non sia vero se non d' una parte di esse.

Il preservativo naturale contro questo errore, che renderebbe impossibile il ragionamento, e che, non potendo far tanto, riesce però a perturbarlo, e non di rado con incalcolabili conseguenze, sarebbe d' osservare, prima di proporre o d' accettare una massima, se abbia veramente quella ragione così generale che è espressa ne' suoi termini. Ma ciò che impedisce di far uso, come si dovrebbe e si potrebbe, di questo preservativo, è che torna comodo alle volte di proporre o d' accettare come principio una sentenza dalla quale si possano cavare delle conseguenze che premono: sia poi, o non sia, ne' limiti del vero, non importa. Quando poi vengono avanti degli altri che, avendo presa la sentenza più sul serio, richiedono che se ne cavino dell' altre conseguenze che non piacciano ai primi, come si fa? Rinnegare il *principio*, non conviene,

perchè se n'ha bisogno per mantenere quelle tante, per amore delle quali s'era proposto o accettato. Si dice dunque: — Il principio? è sacrosanto: non crediate che vogliamo ritrattarlo. Ma badate che ogni principio patisce le sue eccezioni: non ci sono principi assoluti. Voi volete andar troppo avanti con la logica; e la logica conduce all'assurdo. —

Senza dubbio, quando si prendono le mosse dall'assurdo. È il vizio naturale della logica, di condurre avanti l'uomo, nella strada che ha preso lui.

E dove si troverà poi una regola per riconoscere fin dove le conseguenze d'un principio siano altrettante verità, e da quel punto in là diventino assurdi? È il bon senso, dicono, che la fa trovare ne' diversi casi. Ma se il bon senso è in lite con la logica, di quale istrumento si potrà servire, per ragionarle contro? E che obbligo può avere il bon senso di prestare il suo aiuto, in un'occorrenza di questa sorte? È forse lui che ha suggerito di proporre o d'accettare una proposizione battezzata col nome di principio, prima d'esaminare quali siano le sue conseguenze logiche? Abiurare la logica (giacchè mutilarla è abiurarla), per servire al comodo o alla precipitazione d'alcuni, è un sacrifizio che il bon senso non può assolutamente fare.

Ora, per tornare al punto speciale in questione, essendo impossibile il subordinare in fatto uno stesso intiero ordine d'idee e d'azioni a due principi, quand'anche fossero due verità; dev'esser anche troppo facile che chi ha detto di volerlo fare, dica il contrario in un altro momento. Così è avvenuto nel caso presente. Nello stesso scritto, e nello stesso paragrafo, l'autore citato dice espressamente: *Il solo principio dell'utilità prescrive e proibisce* (di credere e d'operare), *perchè ne deve resultare o del bene o del male.* Cedeva, in quel momento, all'esigenza della logica, ma insieme all'esigenza del sistema, il quale non ha la sua forma apparente e il suo *nomen habes quod vivas*[1], se non da una tale esclusività. E per far credere a sè stesso di poter mettere insieme due cose tanto contrarie, fu ridotto a attribuire espressamente la forza di prescrivere o di proibire all'utilità, la quale può bensì essere un motivo di fare o di non fare, ma non contiene nella sua essenza nulla, nulla affatto d'imperativo; e a negar virtualmente quella forza alla giustizia, la quale, o prescrive e proibisce davvero, o è una parola senza senso, e quindi da non ammettersi, nè sola, nè in compagnia.

1 Joan. Apoc. III, 1.

Quando il bene prodotto diventa la preda di chi non ci ha alcun diritto, prosegue lo stesso autore, applicando alla morale il linguaggio dell'economia politica, *è prodotta un'ingiustizia; ora, ogni ingiustizia è un male* (qui nel senso di danno , *prima per chi ne patisce, e poi per la società, perchè disanima dal fare il bene, è contraria a ciò che aumenta la somma de' beni, e insieme aumenta la somma de' mali.*

Diritto? Ecco un'altra di quelle parole che il sistema non può accogliere impunemente. Certo, il diritto ha per oggetto o, dirò così, per materia un bene; ma non è, nè dalla natura, nè dalla quantità di questo bene, che nasca il diritto: tanto che, per servirci delle parole stesse dell'autore, un bene medesimo che per uno è materia di diritto, non è per un altro, che una *preda*. Il diritto, per conseguenza, porta con sè, dovunque e in qualunque maniera sia introdotto, una ragione sua propria che non lascia luogo a verun'altra; giacchè, o è anch'esso un vocabolo senza forza, e perchè metterlo in campo? o ha una forza, e è quella di prescrivere. E fatto questo, non rimane più ad altro nulla da fare.

Ogni ingiustizia è un male. Senza dubbio; ma quando si sa questo, che bisogno c'è di cercare un'altra norma per giudicare e per regolarsi, riguardo all'azioni dov'è interessata la giustizia? Che bisogno c è di buttarsi nell'avvenire, per indovinare l'utilità o il danno che verrà da un'azione, quando c'è un mezzo di saperlo, cioè il suo esser giusta o ingiusta? Con questa concessione, che non è, certo, esorbitante, e che era anzi naturalissima dalla parte d'un uomo onorato come fu l'autore che citiamo, viene a riconoscere che, quand'anche l'utilità fosse quella che costituisse la moralità dell'azioni (il che non si vuol, certo, concedere), il criterio della moralità di esse si dovrebbe prendere dall'idea della giustizia. Tanta, e così rigogliosa e rinascente è la forza de' vocaboli che rappresentano de' veri principi, e de' principi altissimi, come questo!

Non voglio dire che producano necessariamente e sempre un tale effetto. In un altro luogo di quel medesimo *Saggio sul principio dell'utilità*, l'autore dice solamente che, tanto nelle cose pubbliche, quanto nelle private, *l'onesto è quello che c'è di più utile;* e che, se si può citar qualche caso in cui un'azione contraria alla giustizia sia riuscita in profitto del suo autore, o de'suoi autori, se ne può citare dieci volte tanti del contrario. E da questo conclude che *bisogna governarsi secondo il successo più probabile, cioè più sicuro e costante, malgrado alcuni esempi contrari.* Qui non concede, è vero, ma si contradice. E

tra l'*ogni* e *la più parte*, non ci corre una di quelle differenze che si possano trascurare, perchè non cadono nell' essenza della cosa. Non è differenza, è opposizione. E dove? Nel dato fondamentale del sistema.

E non è egli, diciamolo pure, una cosa deplorabile il vedere scrittori e celebri e benemeriti per altri titoli, condannati a questo perpetuo *Exclusit revocat*[1]? a eliminare virtualmente la giustizia e il dovere, per servire al sistema; e a riammetterli, in una maniera qualunque, per ubbidire al bon senso e al senso morale? a posarsi, ora sulla probabilità, perchè il sistema non può dar altro; ora sulla certezza, perchè la cosa ne richiede una?

E per liberarsi da tali contradizioni, quale studio, qual fatica, quale sforzo s'ha egli a fare, finalmente? Nient'altro che scotere il giogo pesante, ma posticcio e fragile, d'un sistema arbitrario; lasciar, per amore, la giustizia al suo luogo, in vece d'esser ridotti a dargliene uno per forza; lasciare al suo luogo la prudenza, in vece di collocarla in un'altezza solitaria, dove non si riesce a mantenerla; non darsi a credere, in somma, d'aver costruito un edifizio novo con lo spostar due cose tanto vecchie.

E avremmo finito; ma non ci pare inutile il prevenire un'obiezione, o un'osservazione, se si vuole, che potrebbe venirci da tutt'altra parte. Essendo già morti da qualche tempo i più celebri sostenitori del sistema, e sopite d'allora in poi le controversie che aveva fatte nascere, potrà dir qualcheduno, che è una questione oramai antiquata, e che non ci era quindi nessuna opportunità di rimetterla in campo. E potrà probabilmente aggiungere che sono venuti in campo tutt'altri sistemi; i quali non parlano, in vece, che di giustizia sociale; ma d'una giustizia nova, inaudita, portentosa, in ciò che pretende, come in ciò che promette. Sistemi, dirà, che hanno fatto andare in obblivione quello, intorno al quale abbiamo spese tante parole, come il sollevarsi della burrasca fa scomparire l'onda leggiera del bel tempo.

A questo si potrebbe, prima di tutto, rispondere che il non esser più, da qualche o da molto tempo, una dottrina argomento di trattati e di controversie, è tutt'altro che un indizio sicuro dell'esser, nè cessata nè indebolita la sua efficacia pratica. Può anzi indicare il contrario, cioè che abbia ottenuto il suo effetto. Quando la materia messa nella caldaia del tintore ha preso il colore bene, la tinta si lascia andar via. E non già (come abbiamo accennato altrove, e come, del resto, nessuno

[1] Terent. Eun. I, I, 4.

ignora) che questa sia una dottrina affatto nova. Anzi, come errore pratico, è il più antico di quanti siano entrati nel mondo. *Sarete come Dei*[1], è il primo consiglio d'utilità che sia stato opposto a una regola, e regola suprema, di giustizia, qual è l'ubbidienza della creatura al Creatore; come il più spaventoso di quanti ne vennero in conseguenza, fu quell'altro: *Torna conto a voi che un uomo moia per il popolo*[2]. L'utilità pubblica fu sempre un pretesto per violar la giustizia; essendo, come abbiamo anche accennato, il mezzo più spiccio di sostituire a una questione in cui non si troverebbero che argomenti contrari, e d'immediata riprovazione, un'altra dove ce n'è per una parte e per l'altra; e argomenti, i quali, a chi non riflette e, per conseguenza, non distingue, possono parer validi, perchè in un altr'ordine di cose, hanno un loro valore. Fu, come s'è visto, l'espediente adoprato da Temistocle, ma non inventato da lui. E anche speculativamente, la dottrina che fa derivare la morale dall'utilità, era stata enunciata più d'una volta, ma o con asciutte sentenze, o con applicazioni limitate e parziali[3]. Quello che ci fu di novo, fu il ridurla a sistema, con un metodo

1 *Eritis sicut dii.* Genes. III, 5.

2 *Vos nescitis quidquam, nec cogitatis quia expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo.* Joan. XI, 49, 50.

3 Tra gli scrittori che presero l'utilità per norma suprema de' loro giudizi nelle cose politiche, toccò al Machiavelli il tristo privilegio di dare il suo nome, in più d'una lingua, a una tale dottrina, anzi a una sola e speciale applicazione di essa; giacchè i vocaboli derivati da quel nome furono destinati a significare esclusivamente l'uso della perfidia e, a un bisogno, della crudeltà, al fine di procurare l'utilità o d'uno, o d'alcuni, o di molti. Il giudizio implicito in que' vocaboli non è vero che in parte. Il Machiavelli non voleva l'ingiustizia, sia astuta, sia violenta, come un mezzo nè unico, nè primario, ai fini proposti. Voleva l'utilità, e la voleva, o con la giustizia, o con l'ingiustizia, secondo gli pareva che richiedessero i diversi casi. E non si può dubitare che il suo animo non fosse inclinato a preferire la prima. Senza ricorrere al testimone della sua condotta, e come politico, e come privato, la cosa appare da' suoi scritti medesimi: poichè, se nel lodare o nel consigliare l'ingiustizia, è sottile; nel maledirla, e nel lodare e consigliare il contrario, è anche eloquente e qualche volta affettuoso. Ne è un bel saggio il capitolo X del libro I de' Discorsi sulle Deche di T. Livio, che ha per titolo: « Quanto sono laudabili i fondatori d'una repubblica o d'un regno, tanto quelli d'una tirannide sono vituperabili. »

Più lontana dal vero, per tutti i versi, fu certamente l'opinione d'alcuni, i quali non videro delle massime inique, che in una sola opera del Machiavelli, cioè nel Principe; e per giustificarne l'autore, dissero che in quel libro non s'era proposto d'esporre i suoi veri sentimenti, ma di dare de' consigli pessimi a' dominatori della sua repubblica,

chiamato e creduto da molti scientifico, e con un'apparenza, quantunque superficiale e incostante, d'unità e d'universalità? E chi sa dire quanta autorità possa, non solo dare, ma mantenere a un sistema l'essere sostenuto da degli scrittori, l'autorità de' quali, in altri argomenti, s'è stabilita e si mantiene per bonissime ragioni?

Che se si dovesse (cosa, per fortuna, non richiesta in una questione accessoria) venire alle prove di fatto, noi crediamo che ci mancherebbe tutt'altro che la materia. Non so se ci sia mai stata un'epoca piena, quanto la presente, di fatti grandi e gravi, sia per questa o per

per farli cadere in un precipizio. Da una parte, la scusa sarebbe troppo peggiore del fallo. Strana maniera di purificare un insegnamento perverso, il farlo diventare anche un'impostura e un agguato! E strana retribuzione quella che dovesse portar rovina e infamia ai discepoli, lode e trionfo al maestro! Dall'altra parte, basta scorrere i Discorsi sulle Deche, per trovarci non di rado lodata e consigliata l'ingiustizia supposta utile. Così, dopo avere, nel Cap. XXI del libro III, mostrato con vari esempi, e segnatamente con quello di Scipione, quanto possano tornar utili, nelle cose di Stato, « gli atti d'umanità, di pietà, di castità, di liberalità, » passa l'autore, nel capitolo seguente, a cercare come mai Annibale abbia potuto, « con modi tutti contrari, cioè con violenza, crudeltà, rapina e ogni ragione d'infedeltà, fare il medesimo effetto in Italia che aveva fatto Scipione in Spagna; » e trova che l'una e l'altra di queste due condotte ha i suoi vantaggi e i suoi inconvenienti; e conchiude, « come non importa molto in qual modo un capitano si proceda, purchè in esso sia virtù grande che condisca bene l'uno e l'altro modo di vivere; perchè, com'è detto, nell'uno e nell'altro è difetto e pericolo, quando da una virtù straordinaria non sia corretto. » E chi non sapesse che, per virtù, il Machiavelli, intende abilità e forza d'animo, non saprebbe raccapezzarsi come la virtù abbia a condire la violenza e quell'altre cose simili. E per citarne un altro esempio solo, nel Cap. XIII del libro II vuol dimostrare che « la fraude fu sempre necessaria ad usare a coloro che da piccoli principii vogliono a sublimi gradi salire; la quale è meno vituperabile, quanto è più coperta. » E qui, se non m'inganno, si vede il perchè, nel Principe, dedicato a Lorenzo de' Medici, che era appunto in un tal caso (e la dedica lo accenna), la *fraude* abbia molta più parte che ne' Discorsi.

Un così brutto mescuglio negli scritti d'un così grande ingegno non venne da altro che dall'aver lui messa l'utilità al posto supremo che appartiene alla giustizia. E quante mirabili cose non ci sono come offuscate da una troppo diversa compagnia! Quanta sagacità nel discernere e nel connettere le cagioni degli avvenimenti, nel vedere la concordanza o il contrasto tra gl'intenti degli uomini e la forza delle cose! Quanti consigli nobilmente avveduti, quanti umani e generosi intenti, in tutti quegli scritti, ogni volta che la giustizia c'è, o rettamente predicata, o semplicemente sottintesa! E che mirabile e feconda unità non si sarebbe formata ne' concetti di quella mente, se quello della giustizia ci avesse sempre tenuto, o nell'una o nell'altra maniera, il suo posto!

quella nazione, sia per una parte più vasta dell'umanità; ma credo che, senza incontrare contradizione, si possa affermare che non ce ne fu alcuna in cui i fatti d'un tal genere siano stati come in questa, preceduti, mossi, spinti, attraversati, modificati, seguiti da dibattimenti pubblici, o da libri e scritti d'ogni genere, ragionamenti, storie, relazioni storiche, memorie, come le chiamano, diatribe, apologie e va discorrendo. Mai la parte della società, che legge ,e che scrive, non ebbe, come in quest'epoca, il campo e la voglia di far conoscere la sua maniera, cioè le sue maniere di pensare su un tal proposito. Ognuno può quindi, in quella farraggine di documenti, o anche semplicemente nelle sue rimembranze, o nelle cose del momento, osservare se sia stato e sia, o raro o frequente il caso di sentire proposta l'utilità (presunta, non si dimentichi) come l'unica e independente ragione della bontà delle risoluzioni da prendersi; raro o frequente il caso, che all'obiezioni o ai lamenti fondati (bene o male, non importa) sul principio della giustizia e del diritto, si sia creduto e si creda di rispondere categoricamente e trionfalmente col dire che il danno sarebbe di pochi, e l'utilità d'un numero molto maggiore.

Ma un altro argomento da non trascurarsi, e da potersi anch'esso accennar brevemente, ce lo somministrano que' sistemi medesimi che ci potrebbero essere opposti da qualcheduno.

Cosa sono essi infatti, se non una nova fase del sistema utilitario, nove applicazioni di quel così detto principio? Parlano, è vero, di giustizia [1]; ma cosa intendono poi per giustizia? Null'altro che il godimento de' beni temporali ugualmente diviso. Ora, anche i primi utilitari erano pronti a permetter che s'usasse questa parola, a usarla loro medesimi, purchè non gli si desse altro significato che quello d'utilità, o anche d'un non so che altro, se si voleva, ma d'un non so che, il quale non avesse alcuna ragione sua propria, e non la potesse ricavare se non dall'utilità o dal danno che possa esser cagionato dall'azioni umane. Senonchè, quelli tra di loro che trattarono materie, sia di legislazione, sia d'economia politica, sia d'altri rami della scienza sociale, furono, come accade spesso ne' primi passi, ben lontani dall'applicare alla totalità di ciascheduna di quelle materie il principio sul

[1] L'opera del Godwin, che fu, se non m'inganno, la prima di questo genere, tra le moderne, che abbia avuta celebrità, porta quella parola nel titolo medesimo: *Inquiry concerning political justice, etc.* Ricerche intorno alla giustizia politica, e alla sua influenza sulla felicità. Londra, 1793.

quale pretendevano che dovessero esser fondate. Ammisero *a priori*, e senza badarci (perchè della parola avevano orrore), un certo stato della società, certi princìpi di diritto pubblico e privato, ricevuti ugualmente e dalla scienza e dalla credenza comune; e a tutto ciò subordinarono, nella maggior parte de' casi, le loro ricerche intorno all' utilità. E questa loro infedeltà al sistema spiega, sia detto incidentemente, il come più d'uno di loro abbia potuto trovare, in questa e in quella materia, delle regole molto giudiziose, degli espedienti molto vantaggiosi, rimettere nel loro vero punto molte questioni, e combattere vittoriosamente degli errori accreditati, e dominanti nella pratica. Cercavano l'utilità; ma, in que' casi, la cercavano nell'ordine di cose secondario, dov'è ragionevole il cercarla; applicavano l'esperienza, l'osservazione de' fatti, ma ne' limiti della sua vera autorità. Quando poi, da tali verità secondarie, volevano salire a quelle più alte e più complessive, che si chiamano princìpi, trovavano la strada chiusa da un muro che s' erano lasciati alzare dietro le spalle, cioè da una filosofia, al dominio della quale s'erano assoggettati, e che li faceva voltare per luoghi senza strada, e correre a dell' apparenze chiamate arbitrariamente e contraditoriamente princìpi, senza poter nemmeno rimanerci poi di piè fermo.

Gli autori de' novi sistemi, trovando eccellente quello ch'era stato chiamato il principio dell' utilità; o, (che è lo stesso, se non di più) prendendo le mosse da quello, senza neppur pensare che si devano, nè che si possano prender d'altronde, videro quanto fosse inadequata l'applicazione che n' avevano fatta i loro antecessori. — A noi, dissero a questi, o fu come se dicessero, a noi a far fruttare il gran principio che predicate e mettete in cima di tutto, senza intenderne il senso profondo, l'esigenza e la potenza. Utilità, avete detto; e avete spiegato benissimo che utilità, in ultimo, non significa altro che piacere, godimento, sia fisico, sia morale. Egregiamente. Godimento dunque (in questa vita, s'intende), ma per tutti e davvero, come richiede il principio. E cos' avete fatto finora voi altri economisti e legisti, per realizzarne l'intento? Vi siete baloccati intorno a dell' istituzioni secondarie e parziali, che ne suppongono delle primarie e generali, e di queste avete ammessa a credenza la necessità e la ragionevolezza, per l'autorità del fatto materiale e di consuetudini e d'opinioni formate e stabilite, da un pezzo senza dubbio, ma quando il gran principio non era apparso nella sua piena luce, e nemmeno entrato nella scienza. Avete cercato qual sia la maggior somma d' utilità, che si possa ottenere, date certe istituzioni; in vece di cercare, come richiedeva il

principio, quali siano l'istituzioni adattate a produrre la maggior somma d'utilità per tutti. E dopo di ciò, avete lasciato all'individuo l'incarico di combinare il suo utile proprio con quello degli altri. Era un dire a alcuni: Voi, ai quali l'istituzioni sociali assicurano, per privilegio, una gran quantità di godimenti, sacrificate al vostro interesse ben inteso un di più che una cupidigia poco accorta potrebbe farvi desiderare. Era un dire a moltissimi: Voi altri poi, che l'istituzioni sociali privano di tanti e tanti di que' godimenti, il vostro interesse ben inteso vuole che vi contentiate de' pochi che vi concedono; perchè quell'istituzioni sono congegnate in maniera da farvi capitar peggio, se non ve ne contentate. È egli codesto un applicare sinceramente e logicamente il principio dell'utilità alla società umana? All'istituzioni, dunque, dev'esser commessa la grande impresa, non agl'individui, che, nella società come è stata accomodata, viene a dire alcuni che non vogliono, e moltissimi che non possono; a delle nove istituzioni, che costringano gli uni, e soddisfacciano gli altri. E siamo qui noi a proporle. —

Come le proposte siano state concordi, ognuno lo sa: e si poteva prevedere; giacchè, quanto più si tenta d'applicar fedelmente e in grande un falso principio, tanto più si va lontano dal poterlo fare nella stessa maniera.

Alcuni di questi scrittori hanno negata, senza tergiversare, anzi con sdegno, la vita futura. E fu anche questo un progresso logico, come s'è toccato sopra, nell'applicazione del principio dell'utilità. Proporla per regola e per fine di tutte l'azioni umane, e restringerla in fatto al godimento de' beni temporali, lasciando poi in sospeso se, al di là della vita presente, ci siano per l'uomo altri beni e altri mali, è un contrasto troppo evidente tra la franchezza delle conclusioni e l'esitazione delle premesse. È lo stesso che se uno vi presentasse come definitiva una somma raccolta appiè d'una pagina d'un libro di conti, senza sapervi dire se sia o non sia l'ultima pagina. Che alcuni riescano, dirò così, a sonnecchiare fino alla fine in una tale indecisione, può darsi benissimo; ma tenerci tutti gli altri, no. E col moltiplicarsi il numero de' seguaci d'una dottrina che mette il tutto nell'utilità, e tutta l'utilità nella vita presente, dovevano, quasi di necessità, uscirne quelli che ci aggiungessero, come un postulato indispensabile, che il conto finisce con la morte.

Che se, finalmente, alcuno dicesse che sono questioni divenute antiquate anche queste, essendo tali novi sistemi stati tutt'a un tratto sepolti nel silenzio; risponderemmo in genere, che, quand'anche non

dovessero più vivere altro che nella storia (e hanno fatto abbastanza per questo), non è mai superfluo il ricercare l'origine d'opinioni che abbiano trovati de'seguaci, tanto d'aver tentato di passare nella realtà e in una vastissima realtà; e risponderemmo in specie, che molto meno ci pare superfluo il dare occasione a tanti che trovano pure strani que' sistemi, d'esaminare più a fondo di quello che abbiamo saputo far noi, se non nascano direttamente e quasi inevitabilmente, da una dottrina, che forse trovano molto sensata. Quel silenzio è venuto da un fatto; e i fatti non ottengono una vittoria finale, non solo sulla verità, ma nemmeno sull'errore, quando la più alta cagione di esso rimane viva e invulnerata nelle menti; e tanto più, se inavvertita. I principi veri e i falsi principi sono ugualmente fecondi; senonchè col dedurre dai primi, s'aggiunge; col dedurre dagli altri, si muta: e appunto perchè non si riesce mai a farne un'applicazione che soddisfaccia la logica, si continua, finchè conservano quella falsa autorità, a tentarne delle nove applicazioni, sia col fantasticare delle nove forme d'errore, sia col rimetterne in campo, a tempo più opportuno, di quelle che da altri si credevano sepolte per sempre.

INNI SACRI

IL NATALE

Qual masso che dal vertice
Di lunga erta montana,
Abbandonato all'impeto
Di rumorosa frana,
Per lo scheggiato calle
Precipitando a valle,
Batte sul fondo e sta;

Là dove cadde, immobile
Giace in sua lenta mole;
Nè, per mutar di secoli,
Fia che riveda il sole
Della sua cima antica,
Se una virtude amica
In alto nol trarrà:

Tal si giaceva il misero
Figliol del fallo primo,
Dal dì che un' ineffabile
Ira promessa all' imo
D' ogni malor gravollo,
Donde il superbo collo
Più non potea levar.

Qual mai tra i nati all' odio,
Quale era mai persona
Che al Santo inaccessibile
Potesse dir: perdona?
Far novo patto eterno?
Al vincitore inferno
La preda sua strappar?

Ecco ci è nato un Pargolo,
Ci fu largito un Figlio:
Le avverse forze tremano
Al mover del suo ciglio:
All' uom la mano Ei porge,
Che si ravviva, e sorge
Oltre l' antico onor.

Dalle magioni eteree
Sgorga una fonte, e scende,
E nel borron de' triboli
Vivida si distende:
Stillano mele i tronchi;
Dove copriano i bronchi,
Ivi germoglia il fior.

O Figlio, o Tu cui genera
L' Eterno, eterno seco;
Qual ti può dir de' secoli:
Tu cominciasti meco?
Tu sei: del vasto empiro
Non ti comprende il giro:
La tua parola il fe'.

E Tu degnasti assumere
Questa creata argilla?
Qual merto suo, qual grazia
A tanto onor sortilla?
Se in suo consiglio ascoso
Vince il perdon, pietoso
Immensamente Egli è.

Oggi Egli è nato: ad Efrata,
Vaticinato ostello,
Ascese un' alma Vergine,
La gloria d' Israello,
Grave di tal portato:
Da cui promise è nato,
Donde era atteso uscì.

La mira Madre in poveri
Panni il Figliol compose,
E nell' umil presepio
Soavemente il pose;
E l' adorò: beata!
Innanzi al Dio prostrata,
Che il puro sen le aprì.

L'Angel del cielo, agli uomini
Nunzio di tanta sorte,
Non de' potenti volgesi
Alle vegliate porte;
Ma tra i pastor devoti,
Al duro mondo ignoti,
Subito in luce appar.

E intorno a lui per l'ampia
Notte calati a stuolo,
Mille celesti strinsero
Il fiammeggiante volo;
E accesi in dolce zelo,
Come si canta in cielo,
A Dio gloria cantar.

L'allegro inno seguirono,
Tornando al firmamento:
Tra le varcate nuvole
Allontanossi, e lento
Il suon sacrato ascese,
Fin che più nulla intese
La compagnia fedel.

Senza indugiar, cercarono
L' albergo poveretto
Que' fortunati, e videro,
Siccome a lor fu detto,
Videro in panni avvolto,
In un presepe accolto,
Vagire il Re del Ciel.

Dormi, o Fanciul; non piangere;
Dormi, o Fanciul celeste:
Sovra il tuo capo stridere
Non osin le tempeste,
Use sull' empia terra,
Come cavalli in guerra,
Correr davanti a Te.

Dormi, o Celeste: i popoli
Chi nato sia non sanno;
Ma il dì verrà che nobile
Retaggio tuo saranno;
Che in quell'umil riposo,
Che nella polve ascoso,
Conosceranno il Re.

LA PASSIONE

O tementi dell'ira ventura,
Cheti e gravi oggi al tempio moviamo,
Come gente che pensi a sventura,
Che improvviso s'intese annunziar.
Non s'aspetti di squilla il richiamo;
Nol concede il mestissimo rito:
Qual di donna che piange il marito,
È la veste del vedovo altar.

Cessan gl' inni e i misteri beati,
Tra cui scende, per mistica via,
Sotto l' ombra de' pani mutati,
L' ostia viva di pace e d' amor.
S' ode un carme: l' intento Isaia
Proferì questo sacro lamento,
In quel dì che un divino spavento
Gli affannava il fatidico cor.

Di chi parli, o Veggente di Giuda?
Chi è costui che, davanti all' Eterno,
Spunterà come tallo da nuda
Terra, lunge da fonte vital?
Questo fiacco pasciuto di scherno,
Che la faccia si copre d' un velo,
Come fosse un percosso dal cielo,
Il novissimo ' ogni mortal?

Egli è il Giusto che i vili han trafitto,
Ma tacente, ma senza tenzone;
Egli è il Giusto; e di tutti il delitto
Il Signor sul suo capo versò.
Egli è il santo, il predetto Sansone,
Che morendo francheggia Israele;
Che volente alla sposa infedele
La fortissima chioma lasciò.

Quei che siede sui cerchi divini,
E d'Adamo si fece figliolo;
Nè sdegnò coi fratelli tapini
Il funesto retaggio partir:
Volle l'onte, e nell'anima il duolo,
E l'angosce di morte sentire,
E il terror che seconda il fallire,
Ei che mai non conobbe il fallir.

La repulsa al suo prego sommesso,
L'abbandono del Padre sostenne:
Oh spavento! l'orribile amplesso
D'un amico spergiuro soffrì.
Ma simile quell'alma divenne
Alla notte dell'uomo omicida:
Di quel Sangue sol ode le grida,
E s'accorge che Sangue tradì.

Oh spavento! lo stuol de' beffardi
Baldo insulta a quel volto divino,
Ove intender non osan gli sguardi
Gl'incolpabili figli del ciel.
Come l'ebbro desidera il vino,
Nell'offese quell'odio s'irrita;
E al maggior dei delitti gl'incita
Del delitto la gioia crudel.

Ma chi fosse quel tacito reo,
Che davanti al suo seggio profano
Strascinava il protervo Giudeo,
Come vittima innanzi a l' altar,
Non lo seppe il superbo Romano;
Ma fe' stima il deliro potente,
Che giovasse col sangue innocente
La sua vil sicurtade comprar.

Su nel cielo in sua doglia raccolto
Giunse il suono d' un prego esecrato:
I celesti copersero il volto:
Disse Iddio: Qual chiedete sarà.
E quel Sangue dai padri imprecato
Sulla misera prole ancor cade,
Che mutata d' etade in etade,
Scosso ancor dal suo capo non l' ha.

Ecco appena sul letto nefando
Quell' Afflitto depose la fronte,
E un altissimo grido levando,
Il supremo sospiro mandò:
Gli uccisori esultanti sul monte
Di Dio l' ira già grande minaccia;
Già dall' ardue vedette s' affaccia,
Quasi accenni: Tra poco verrò.

O gran Padre! per Lui che s'immola,
Cessi alfine quell'ira tremenda;
E de' ciechi l'insana parola
Volgi in meglio, pietoso Signor.
Sì, quel Sangue sovr'essi discenda;
Ma sia pioggia di mite lavacro:
Tutti errammo; di tutti quel sacro-
santo Sangue cancelli l'error.

E tu, Madre, che immota vedesti
Un tal Figlio morir sulla croce,
Per noi prega, o regina de' mesti,
Che il possiamo in sua gloria veder;
Che i dolori, onde il secolo atroce
Fa de' boni più tristo l'esiglio,
Misti al santo patir del tuo Figlio,
Ci sian pegno d'eterno goder.

LA RISURREZIONE

È risorto: or come a morte
La sua preda fu ritolta?
Come ha vinte l'atre porte,
Come è salvo un'altra volta
Quei che giacque in forza altrui?
Io lo giuro per Colui
Che da' morti il suscitò,

È risorto: il capo santo
Più non posa nel sudario;
È risorto: dall'un canto
Dell'avello solitario
Sta il coperchio rovesciato:
Come un forte inebbriato
Il Signor si risvegliò.

Come a mezzo del cammino,
Riposato alla foresta,
Si risente il pellegrino,
E si scote dalla testa
Una foglia inaridita,
Che dal ramo dipartita,
Lenta lenta vi ristè:

Tale il marmo inoperoso,
Che premea l'arca scavata,
Gittò via quel Vigoroso,
Quando l'anima tornata
Dalla squallida vallea,
Al Divino che tacea:
Sorgi, disse, io son Te.

Che parola si diffuse
Tra i sopiti d'Israele!
Il Signor le porte ha schiuse!
Il Signor, l'Emmanuele!
O sopiti in aspettando,
È finito il vostro bando:
Egli è desso, il Redentor.

Pria di Lui nel regno eterno
Che mortal sarebbe asceso?
A rapirvi al muto inferno,
Vecchi padri, Egli è disceso:
Il sospir del tempo antico,
Il terror dell'inimico,
Il promesso Vincitor.

Ai mirabili Veggenti,
Che narrarono il futuro,
Come il padre ai figli intenti
Narra i casi che già furo,
Si mostrò quel sommo Sole
Che, parlando in lor parole,
Alla terra Iddio giurò;

Quando Aggeo, quando Isaia
Mallevaro al mondo intero
Che il Bramato un dì verria;
Quando, assorto in suo pensiero,
Lesse i giorni numerati,
E degli anni ancor non nati
Daniel si ricordò.

Era l'alba; e molli il viso,
Maddalena e l'altre donne
Fean lamento sull' Ucciso;
Ecco tutta di Sionne
Si commosse la pendice,
E la scolta insultatrice
Di spavento tramortì.

Un estranio giovinetto
Si posò sul monumento:
Era folgore l'aspetto,
Era neve il vestimento:
Alla mesta che 'l richiese
Diè risposta quel cortese:
È risorto; non è qui.

Via co' palii disadorni
Lo squallor della viola:
L'oro usato a splender torni:
Sacerdote, in bianca stola,
Esci ai grandi ministeri,
Tra la luce de' doppieri,
Il Risorto ad annunziar.

Dall'altar si mosse un grido:
Godi, o Donna alma del cielo;
Godi; il Dio cui fosti nido
A vestirsi il nostro velo,
È risorto, come il disse:
Per noi prega: Egli prescrisse,
Che sia legge il tuo pregar.

O fratelli, il santo rito
Sol di gaudio oggi ragiona;
Oggi è giorno di convito;
Oggi esulta ogni persona:
Non è madre che sia schiva
Della spoglia più festiva
I suoi bamboli vestir.

Sia frugal del ricco il pasto;
Ogni mensa abbia i suoi doni;
E il tesor negato al fasto
Di superbe imbandigioni,
Scorra amico all' umil tetto,
Faccia il desco poveretto
Più ridente oggi apparir.

Lunge il grido e la tempesta
De' tripudi inverecondi:
L' allegrezza non è questa
Di che i giusti son giocondi;
Ma pacata in suo contegno,
Ma celeste, come segno
Della gioia che verrà.

Oh beati! a lor più bello
Spunta il sol de' giorni santi;
Ma che fia di chi rubello
Torse, ahi stolto! i passi erranti
Nel sentier che a morte guida?
Nel Signor chi si confida
Col Signor risorgerà.

LA PENTECOSTE

Madre de' Santi; immagine
Della città superna;
Del Sangue incorruttibile
Conservatrice eterna;
Tu che, da tanti secoli,
Soffri, combatti e preghi;
Che le tue tende spieghi
Dall' uno all' altro mar;

Campo di quei che sperano;
Chiesa del Dio vivente;
Dov' eri mai? qual angolo
Ti raccogliea nascente,
Quando il tuo Re, dai perfidi
Tratto a morir sul colle,
Imporporò le zolle
Del suo sublime altar?

E allor che dalle tenebre
La diva spoglia uscita,
Mise il potente anelito
Della seconda vita;
E quando, in man recandosi
Il prezzo del perdono,
Da questa polve al trono
Del Genitor salì;

Compagna del suo gemito,
Conscia de' suoi misteri,
Tu, della sua vittoria
Figlia immortal, dov' eri?
In tuo terror sol vigile,
Sol nell' obblio secura,
Stavi in riposte mura,
Fino a quel sacro dì,

Quando su te lo Spirito
Rinnovator discese,
E l' inconsunta fiaccola
Nella tua destra accese;
Quando, segnal de' popoli,
Ti collocò sul monte,
E ne' tuoi labbri il fonte
Della parola aprì.

Come la luce rapida
Piove di cosa in cosa,
E i color vari suscita
Dovunque si riposa;
Tal risonò moltiplice
La voce dello Spiro:
L'Arabo, il Parto, il Siro
In suo sermon l' udì.

Adorator degl' idoli,
Sparso per ogni lido,
Volgi lo sguardo a Solima,
Odi quel santo grido:
Stanca del vile ossequio,
La terra a LUI ritorni:
E voi che aprite i giorni
Di più felice età,

Spose che desta il subito
Balzar del pondo ascoso;
Voi già vicine a sciogliere
Il grembo doloroso;
Alla bugiarda pronuba
Non sollevate il canto:
Cresce serbato al Santo
Quel che nel sen vi sta.

Perchè, baciando i pargoli,
La schiava ancor sospira?
E il sen che nutre i liberi
Invidiando mira?
Non sa che al regno i miseri
Seco il Signor solleva?
Che a tutti i figli d'Eva
Nel suo dolor pensò?

Nova franchigia annunziano
I cieli, e genti nove;
Nove conquiste, e gloria
Vinta in più belle prove;
Nova, ai terrori immobile
E alle lusinghe infide,
Pace, che il mondo irride,
Ma che rapir non può.

O Spirto! supplichevoli
A' tuoi solenni altari;
Soli per selve inospite;
Vaghi in deserti mari;
Dall' Ande algenti al Libano,
D' Erina all' irta Haiti,
Sparsi per tutti i liti,
Uni per Te di cor,

Noi T' imploriam! Placabile
Spirto discendi ancora,
A' tuoi cultor propizio,
Propizio a chi T' ignora;
Scendi e ricrea; rianima
I cor nel dubbio estinti;
E sia divina ai vinti
Mercede il vincitor.

Discendi Amor; negli animi
L' ire superbe attuta:
Dona i pensier che il memore
Ultimo dì non muta:
I doni tuoi benefica
Nutra la tua virtude;
Siccome il sol che schiude
Dal pigro germe il fior;

Che lento poi sull' umili
Erbe morrà non colto,
Nè sorgerà coi fulgidi
Color del lembo sciolto,
Se fuso a lui nell' etere
Non tornerà quel mite
Lume, dator di vite,
E infaticato altor.

Noi T' imploriam! Ne' languidi
Pensier dell' infelice
Scendi piacevol alito,
Aura consolatrice:
Scendi bufera ai tumidi
Pensiėr del violento;
Vi spira uno sgomento
Che insegni la pietà.

Per Te sollevi il povero
Al ciel, ch' è suo, le ciglia,
Volga i lamenti in giubilo,
Pensando a cui somiglia:
Cui fu donato in copia,
Doni con volto amico,
Con quel tacer pudico,
Che accetto il don ti fa.

Spira de' nostri bamboli
Nell' ineffabil riso;
Spargi la casta porpora
Alle donzelle in viso;
Manda alle ascose vergini
Le pure gioie ascose;
Consacra delle spose
Il verecondo amor.

Tempra de' baldi giovani
Il confidente ingegno;
Reggi il viril proposito
Ad infallibil segno;
Adorna la canizie
Di liete voglie sante;
Brilla nel guardo errante
Di chi sperando muor.

IL NOME DI MARIA

Tacita un giorno a non so qual pendice
Salia d'un fabbro nazaren la sposa;
Salia non vista alla magion felice
D'una pregnante annosa;

E detto salve a lei, che in reverenti
Accoglienze onorò l'inaspettata,
Dio lodando, sclamò: Tutte le genti
Mi chiameran beata.

Deh! con che scherno udito avria i lontani
Presagi allor l'età superba! Oh tardo
Nostro consiglio! oh degl'intenti umani
Antiveder bugiardo!

Noi testimoni che alla tua parola
Ubbidiente l'avvenir rispose,
Noi serbati all'amor, nati alla scola
Delle celesti cose,

Noi sappiamo, o Maria, ch'Ei solo attenne
L'alta promessa che da Te s'udia,
Ei che in cor la ti pose: a noi solenne
È il nome tuo, Maria.

A noi Madre di Dio quel nome sona:
Salve beata! che s'agguagli ad esso
Qual fu mai nome di mortal persona,
O che gli vegna appresso?

Salve beata! in quale età scortese
Quel sì caro a ridir nome si tacque?
In qual dal padre il figlio non l'apprese?
Quai monti mai, quali acque

Non l'udiro invocar? La terra antica
Non porta sola i templi tuoi, ma quella
Che il Genovese divinò, nutrica
I tuoi cultori anch'ella.

In che lande selvagge, oltre quai mari
Di sì barbaro nome fior si coglie,
Che non conosca de' tuoi miti altari
Le benedette soglie?

O Vergine, o Signora, o Tuttasanta,
Che bei nomi ti serba ogni loquela!
Più d'un popol superbo esser si vanta
In tua gentil tutela.

Te, quando sorge, e quando cade il die,
E quando il sole a mezzo corso il parte,
Saluta il bronzo che le turbe pie
Invita ad onorarte.

Nelle paure della veglia bruna,
Te noma il fanciulletto; a Te, tremante,
Quando ingrossa ruggendo la fortuna,
Ricorre il navigante.

La femminetta nel tuo sen regale
La sua spregiata lacrima depone,
E a Te beata, della sua immortale
Alma gli affanni espone;

A Te che i preghi ascolti e le querele,
Non come suole il mondo, nè degl' imi
E de' grandi il dolor col suo crudele
Discernimento estimi.

Tu pur, beata, un dì provasti il pianto;
Nè il dì verrà che d' oblianza il copra:
Anco ogni giorno se ne parla; e tanto
Secol vi corse sopra.

Anco ogni giorno se ne parla e plora
In mille parti; d' ogni tuo contento
Teco la terra si rallegra ancora,
Come di fresco evento.

Tanto d' ogni laudato esser la prima
Di Dio la Madre ancor quaggiù dovea;
Tanto piacque al Signor di porre in cima
Questa fanciulla ebrea.

O prole d'Israello, o nell'estremo
Caduta, o da sì lunga ira contrita,
Non è Costei che in onor tanto avemo,
Di vostra fede uscita?

Non è Davidde il ceppo suo? Con Lei
Era il pensier de' vostri antiqui vati,
Quando annunziaro i verginal trofei
Sopra l'inferno alzati.

Deh! a Lei volgete finalmente i preghi,
Ch'Ella vi salvi, Ella che salva i suoi;
E non sia gente nè tribù che neghi
Lieta cantar con noi:

Salve, o degnata del secondo nome,
O Rosa, o Stella ai periglianti scampo,
Inclita come il sol, terribil come
Oste schierata in campo.

NOTE AGL' INNI SACRI

IL NATALE.

Pag. 819, *v.* 1. Parvulus enim natus est nobis, et Filius datus est nobis. *Is.* IX, 6.

Pag. ivi, *v.* 8. Et fons de domo Domini egredietur, et irrigabit torrentem spinarum. *Ioel.* III, 18.

Pag. ivi, *v.* 15. Filius meus es tu, ego hodie genui te. *Psalm.* II, 7.

Pag. 820, *v.* 8. Et tu, Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Iuda: ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel, et egressus eius ab initio, a diebus æternitatis. *Mich.* V, 2.

Pag. ivi, *v.* 15. Et pannis eum involvit, et reclinavit eum in præsepio. *Luc.* II, 7.

Pag. 821, *v.* 5. Et pastores erant in regione eadem vigilantes.... Et ecce angelus Domini stetit iuxta illos, et claritas Dei circumfulsit illos.... Et súbito facta est cum angelo multitudo militiæ cœlestis laudantium Deum, et dicentium: Gloria in altissimis Deo..... *Luc.* II, 8, 9, 13, 14.

LA PASSIONE.

Pag. 824, *v.* 10. Et ascendet sicut virgultum coram eo, et sicut radix de terra sitienti..... Despectum et novissimum virorum, virum dolorum, et scientem infirmitatem: et quasi absconditus vultus eius.... et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo. *Is.* LIII, 2, 3, 4.

Pag. ivi, *v.* 19. Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum. *Is.* LIII, 6.

Pag. 825, *v.* 16. Peccavi, tradens sanguinem iustum. *Matth.* XXVII, 4.

Pag. 827, *v.* 5. Sanguis eius super nos et super filios nostros. *Matth.* XXVII, 25.

Pag. ivi, *v.* 7. Omnes nos quasi oves erravimus. *Is.* LIII, 6.

LA RISURREZIONE.

Pag. 829, *v.* 7. Qui suscitavit eum a mortuis. *Paul. ad Galat.* I, 1.

Pag. 830, *v.* 6. Et excitatus est tamquam dormiens Dominus, tamquam potens crapulatus a vino. *Psalm.* LXXVII, 65.

Pag. 831, *v.* 19. Et orietur vobis timentibus nomen meum Sol iustitiæ. *Malach.* IV, 2.

Pag. 832, *v.* 3 Et veniet Desideratus cunctis gentibus. *Agg.* II, 8.

Pag. ivi, *v.* 5. Ab exitu sermonis, ut iterum ædificetur Ierusalem, usque ad Christum ducem, hebdomades septem, et hebdomades sexaginta duæ erunt.... Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus, et non erit eius populus qui eum negaturus est. *Dan.* IX, 25, 26.

Pag. ivi, *v.* 10. Vespere autem sabbati, quæ lucescit in prima sabbati, venit Maria Magdalene et altera Maria videre sepulchrum. = Et ecce terræmotus factus est magnus. Angelus enim Domini descendit de cœlo: et accedens revolvit lapidem, et sedebat super eum. = Erat autem aspectus eius sicut fulgur, et vestimentum eius sicut nix. = Præ timore autem eius exterriti sunt custodes, et facti sunt velut mortui. = Respondens autem angelus dixit mulieribus:.... = Non est hic; surrexit enim. *Matth.* XXVIII, 1-6.

Pag. 833, *v.* 7. Christus Dominus resurrexit. *La Chiesa.*

Pag. ivi, *v.* 9. Regina cœli lætare, quia quem meruisti portare, resurrexit sicut dixit: ora pro nobis Deum. *La Chiesa.*

LA PENTECOSTE.

Pag. 835, *v.* 8. Et dominabitur a mari usque ad mare. *Ps.* LXXI, 8.

Pag. 836, *v.* 8. Altare de terra facietis mihi. *Exod.* XX, 24.

Pag. 837, *v.* 6. Non potest civitas abscondi supra montem posita. *Matth.* V, 14.

Pag. 840, *v.* 17. Beati pauperes, quia vestrum est regnum Dei. *Luc.* VI, 20.

IL NOME DI MARIA.

Pag. 843, *v.* 1. Exurgens autem Maria in diebus illis abiit in montana .... Et intravit in domum Zachariæ, et salutavit Elisabeth. *Luc.* I, 39, 40.

Pag. ivi, *v.* 7. Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes. *Luc.* I, 48.

Pag. 847, *v.* 7. Ecce virgo concipiet, et pariet Filium. *Is.* VII, 14. = Ipsa conteret caput tuum. *Gen.* III, 15.

Pag. ivi, *v.* 15. Electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata. *Cantic.* VI, 9.

STROFE PER UNA PRIMA COMUNIONE

PRIMA DELLA MESSA.

Sì, Tu scendi ancor dal cielo;
Sì, Tu vivi ancor tra noi;
Solo appar, non è, quel velo:
Tu l' hai detto; il credo, il so;
Come so che tutto puoi,
Che ami ognora i tuoi redenti,
Che s' addicono i portenti
A un amor che tutto può.

ALL' OFFERTORIO.

Chi dell' erbe lo stelo compose?
Chi ne trasse la spiga fiorita?
Chi nel tralcio fe' scorrer la vita?
Chi v' ascose — dell' uve il tesor?
Tu, quel Grande, quel Santo, quel Bono,
Che or qual dono — il tuo dono riprendi;
Tu, che in cambio, qual cambio! ci rendi
Il tuo Corpo, il tuo Sangue, o Signor.

Anche i cor che t' offriamo son tuoi:
Ah! il tuo dono fu guasto da noi;
Ma quell' alta Bontà che li fea,
Li riceva quai sono, a mercè;
E vi spiri, col soffio che crea,
Quella fede che passa ogni velo,
Quella speme che more nel cielo,
Quell' amor che s' eterna con Te.

ALLA CONSACRAZIONE.

Ostia umìl, Sangue innocente;
Dio presente, — Dio nascoso;
Figlio d'Eva, eterno Re!
China il guardo, Iddio pietoso,
A una polve che Ti sente,
Che si perde innanzi a Te.

PRIMA DELLA COMUNIONE.

Questo terror divino,
Questo segreto ardor,
È che mi sei vicino,
È l'aura tua, Signor!
Sospir dell'alma mia,
Sposo, Signor, che fia
Nel tuo superno amplesso!
Quando di Te Tu stesso
Mi parlerai nel cor!

ALLA COMUNIONE.

Con che fidente affetto
Vengo al tuo santo trono,
M'atterro al tuo cospetto,
Mio Giudice, mio Re!
Con che ineffabil gaudio
Tremo dinanzi a Te!
Cenere e colpa io sono:
Ma vedi chi T'implora,
Chi vuole il tuo perdono,
Chi merita, Chi adora,
Chi rende grazie in me.

DOPO LA COMUNIONE.

Sei mio; con Te respiro:
Vivo di Te, gran Dio!
Confuso a Te col mio
Offro il tuo stesso amor.
Empi ogni mio desiro;
Parla, chè tutto intende;
Dona, chè tutto attende,
Quando T'alberga, un cor.

IL CINQUE MAGGIO

ODE.

Ei fu. Siccome immobile,
Dato il mortal sospiro,
Stette la spoglia immemore
Orba di tanto spiro,
Così percossa, attonita
La terra al nunzio sta,

Muta pensando all' ultima
Ora dell' uom fatale;
Nè sa quando una simile
Orma di piè mortale
La sua cruenta polvere
A calpestar verrà.

Lui folgorante in solio
Vide il mio genio e tacque;
Quando, con vece assidua,
Cadde, risorse e giacque,
Di mille voci al sonito
Mista la sua non ha:

Vergin di servo encomio
E di codardo oltraggio,
Sorge or commosso al subito
Sparir di tanto raggio;
E scioglie all' urna un cantico
Che forse non morrà.

Dall' Alpi alle Piramidi,
Dal Manzanarre al Reno,
Di quel securo il fulmine
Tenea dietro al baleno;
Scoppiò da Scilla al Tanai,
Dall' uno all' altro mar.

Fu vera gloria? Ai posteri
L' ardua sentenza: nui
Chiniam la fronte al Massimo
Fattor, che volle in lui
Del creator suo spirito
Più vasta orma stampar.

La procellosa e trepida
Gioia d' un gran disegno,
L' ansia d' un cor che indocile
Serve, pensando al regno;
E il giunge, e tiene un premio
Ch' era follia sperar;

Tutto ei provò: la gloria
Maggior dopo il periglio,
La fuga e la vittoria,
La reggia e il tristo esiglio:
Due volte nella polvere,
Due volte sull' altar.

Ei si nomò: due secoli,
L' un contro l' altro armato,
Sommessi a lui si volsero,
Come aspettando il fato;
Ei fe' silenzio, ed arbitro
S' assise in mezzo a lor.

E sparve, e i dì nell' ozio
Chiuse in sì breve sponda,
Segno d' immensa invidia
E di pietà profonda,
D' inestinguibil odio
E d' indomato amor.

Come sul capo al naufrago
L' onda s' avvolve e pesa,
L' onda su cui del misero,
Alta pur dianzi e tesa,
Scorrea la vista a scernere
Prode remote invan;

Tal su quell' alma il cumulo
Delle memorie scese!
Oh quante volte ai posteri
Narrar sè stesso imprese,
E sull' eterne pagine
Cadde la stanca man!

Oh quante volte, al tacito
Morir d' un giorno inerte,
Chinati i rai fulminei,
Le braccia al sen conserte,
Stette, e dei dì che furono
L' assalse il sovvenir!

E ripensò le mobili
Tende, e i percossi valli,
E il lampo de' manipoli,
E l'onda dei cavalli,
E il concitato imperio,
E il celere ubbidir.

Ahi! forse a tanto strazio
Cadde lo spirto anelo,
E disperò; ma valida
Venne una man dal cielo,
E in più spirabil aere
Pietosa il trasportò;

E l'avviò, pei floridi
Sentier della speranza,
Ai campi eterni, al premio
Che i desidéri avanza,
Dov'è silenzio e tenebre
La gloria che passò.

Bella Immortal! benefica
Fede ai trionfi avvezza!
Scrivi ancor questo, allegrati;
Chè più superba altezza
Al disonor del Golgota
Giammai non si chinò.

Tu dalle stanche ceneri
Sperdi ogni ria parola:
Il Dio che atterra e suscita,
Che affanna e che consola,
Sulla deserta coltrice
Accanto a lui posò.

FINE.

INDICE

MARZO 1821

ODE.

ALLA ILLUSTRE MEMORIA

DI

TEODORO KŒRNER

POETA E SOLDATO

DELLA INDIPENDENZA GERMANICA

MORTO SUL CAMPO DI LIPSIA

IL GIORNO XVIII D'OTTOBRE MDCCCXIII

NOME CARO A TUTTI I POPOLI

CHE COMBATTONO PER DIFENDERE

O PER RICONQUISTARE

UNA PATRIA

MARZO 1821

Soffermati sull'arida sponda,
Volti i guardi al varcato Ticino,
Tutti assorti nel novo destino,
Certi in cor dell'antica virtù,
Han giurato: Non fia che quest'onda
Scorra più tra due rive straniere:
Non fia loco ove sorgan barriere
Tra l'Italia e l'Italia, mai più!

L'han giurato: altri forti a quel giuro
Rispondean da fraterne contrade,
Affilando nell'ombra le spade
Che or levate scintillano al sol.
Già le destre hanno strette le destre;
Già le sacre parole son porte:
O compagni sul letto di morte,
O fratelli su libero suol.

Chi potrà della gemina Dora,
Della Bormida al Tanaro sposa,
Del Ticino e dell'Orba selvosa
Scerner l'onde confuse nel Po;
Chi stornargli del rapido Mella
E dell'Oglio le miste correnti,
Chi ritogliergli i mille torrenti
Che la foce dell'Adda versò,

Quello ancora una gente risorta
Potrà scindere in volghi spregiati,
E a ritroso degli anni e dei fati,
Risospingerla ai prischi dolor:
Una gente che libera tutta,
O fia serva tra l'Alpe ed il mare;
Una d'arme, di lingua, d'altare,
Di memorie, di sangue e di cor.

Con quel volto sfidato e dimesso,
Con quel guardo atterrato ed incerto,
Con che stassi un mendico sofferto
Per mercede nel suolo stranier,
Star doveva in sua terra il Lombardo:
L'altrui voglia era legge per lui:
Il suo fato, un segreto d'altrui;
La sua parte, servire e tacer.

O stranieri, nel proprio retaggio
Torna Italia, e il suo suolo riprende;
O stranieri, strappate le tende
Da una terra che madre non v'è.
Non vedete che tutta si scote,
Dal Cenisio alla balza di Scilla?
Non sentite che infida vacilla
Sotto il peso de' barbari piè?

O stranieri! sui vostri stendardi
Sta l'obbrobrio d'un giuro tradito;
Un giudizio da voi proferito
V'accompagna all'iniqua tenzon;
Voi che a stormo gridaste in quei giorni:
Dio rigetta la forza straniera;
Ogni gente sia libera, e pera
Della spada l'iniqua ragion.

Se la terra ove oppressi gemeste
Preme i corpi de' vostri oppressori,
Se la faccia d'estranei signori
Tanto amara vi parve in quei dì;
Chi v'ha detto che sterile, eterno
Saria il lutto dell'itale genti?
Chi v'ha detto che ai nostri lamenti
Saria sordo quel Dio che v'udì?

Sì, quel Dio che nell'onda vermiglia
Chiuse il rio che inseguiva Israele,
Quel che in pugno alla maschia Giaele
Pose il maglio, ed il colpo guidò;
Quel che è Padre di tutte le genti,
Che non disse al Germano giammai:
Va, raccogli ove arato non hai;
Spiega l'ugne; l'Italia ti do.

Cara Italia! dovunque il dolente
Grido uscì del tuo lungo servaggio;
Dove ancor dell'umano lignaggio,
Ogni speme deserta non è;
Dove già libertade è fiorita,
Dove ancor nel segreto matura,
Dove ha lacrime un'alta sventura,
Non c'è cor che non batta per te.

Quante volte sull'Alpe spiasti
L'apparir d'un amico stendardo!
Quante volte intendesti lo sguardo
Ne' deserti del duplice mar!
Ecco alfin dal tuo seno sboccati,
Stretti intorno a' tuoi santi colori,
Forti, armati de' propri dolori,
I tuoi figli son sorti a pugnar.

Oggi, o forti, sui volti baleni
Il furor delle menti segrete:
Per l'Italia si pugna, vincete!
Il suo fato sui brandi vi sta.
O risorta per voi la vedremo
Al convito de' popoli assisa,
O più serva, più vil, più derisa
Sotto l'orrida verga starà.

Oh giornate del nostro riscatto!
Oh dolente per sempre colui
Che da lunge, dal labbro d'altrui,
Come un uomo straniero, le udrà!
Che a' suoi figli narrandole un giorno,
Dovrà dir sospirando: io non c'era;
Che la santa vittrice bandiera
Salutata quel dì non avrà.

IL PROCLAMA DI RIMINI

FRAMMENTO DI CANZONE.

APRILE 1815.

O delle imprese alla più degna accinto,
Signor che la parola hai proferita,
Che tante etadi indarno Italia attese;
Ah! quando un braccio le teneano avvinto
Genti che non vorrian toccarla unita,
E da lor scissa la pascean d'offese;

E l'ingorde udivam lunghe contese
Dei re tutti anelanti a farle oltraggio;
In te sol uno un raggio
Di nostra speme ancor vivea, pensando
Ch'era in Italia un suol senza servaggio,
Ch'ivi slegato ancor vegliava un brando.

Sonava intanto d'ogni parte un grido,
Libertà delle genti e gloria e pace!
Ed aperto d'Europa era il convito;
E questa donna di cotanto lido,
Questa antica, gentil, donna pugnace
Degna non la tenean dell'alto invito:
Essa in disparte, e posto al labbro il dito,
Dovea il fato aspettar dal suo nemico,
Come siede il mendico
Alla porta del ricco in sulla via;
Alcun non passa che lo chiami amico,
E non gli far dispetto è cortesia.

Forse infecondo di tal madre or langue
Il glorioso fianco? o forse ch'ella
Del latte antico oggi le vene ha scarse?
O figli or nutre, a cui per essa il sangue
Donar sia grave? o tali a cui più bella
Pugna sembri tra loro ingiuria farse?

Stolta bestemmia! eran le forze sparse,
E non le voglie; e quasi in ogni petto
Vivea questo concetto:
Liberi non sarem se non siamo uni:
Ai men forti di noi gregge dispetto,
Fin che non sorga un uom che ci raduni.

Egli è sorto, per Dio! Sì, per Colui
Che un dì trascelse il giovinetto ebreo
Che del fratello il percussor percosse;
E fattol duce e salvator de' sui,
Degli avari ladron sul capo reo
L'ardua furia soffiò dell'onde rosse;
Per quel Dio che talora a stranie posse,
Certo in pena, il valor d'un popol trade;
Ma che l'inique spade
Frange una volta, e gli oppressor confonde;
E all'uom che pugna per le sue contrade
L'ira e la gioia de' perigli infonde.

Con Lui, signor, dell'itala fortuna
Le sparse verghe raccorrai da terra,
E un fascio ne farai nella tua mano
. . . .

INDICE